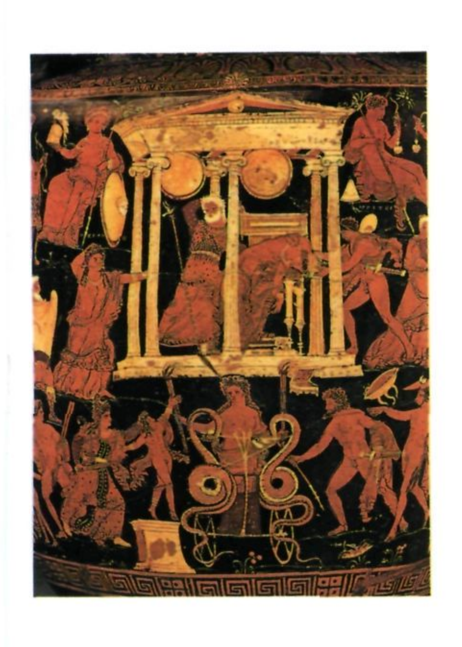


Gustavo Bueno

Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión

ENFOQUES 9



MONDADORI

φñ

Las cuestiones cuodlibetales *eran redacciones literarias de las exposiciones que los maestros de Teología o de Filosofía habían de mantener dos veces durante el año, una antes de Navidad, otra antes de Pascua de Resurrección. No estaban obligados a mantenerse en torno a un único tema, antes bien, tenían plena facultad para introducir digresiones y tocar puntos menos relacionados con el que era objeto especial de su estudio.*

Este libro contiene doce conferencias reconstruidas sobre temas diversos, pero que tienen que ver todos ellos con Dios *y con la* religión. *Por el modo de tratar los diversos temas, este libro no podría clasificarse como un libro de Sociología, o de Psicología de la religión, sino, más bien, como un libro de filosofía de la religión, siempre que se tenga presente que esta denominación, lejos de expresar algo unitario, engloba «géneros literarios» y estilos de pensamiento totalmente distintos.*

Precisando más, cabría decir que éste es un libro de filosofía positiva *de la religión, o de* filosofía materialista *de la religión —pero no un libro de* filosofía analítica *o de* filosofía metafísica *de la religión.*

Cada una de las cuestiones de que consta, sin perjuicio de las múltiples relaciones que mantiene con las demás, es, en cierto modo, una unidad independiente. El libro puede comenzarse por cualquiera de sus capítulos.

En sobrecubierta: Detalle de una vasija griega con una escena de Medea.

ENFOQUES

Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la Religión

GUSTAVO BUENO

CUESTIONES CUODLIBETALES SOBRE DIOS Y LA RELIGIÓN



MONDADORI

AVDA. ALFONSO XIII, 50 - MADRID
ISBN: 84-397-1587-0
D.L.: M. 26.556-1989
IMPRESIÓN: GRAFUR, S.A.

Printed in Spain

CUESTIONES CUODLIBETALES SOBRE DIOS Y LA RELIGIÓN

ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR

Este libro está compuesto de doce cuestiones que giran, todas ellas, en torno a Dios y a la religión. No es un tratado sistemático, ni por supuesto tampoco lo son cada una de las cuestiones de que consta. En realidad, las cuestiones que aquí se ofrecen son *reconstrucciones* de *conferencias* (o cosas parecidas) pronunciadas en los últimos tres años sobre un guión (en el mejor de los casos), pero sin que la reconstrucción pretendiera acogerse a la forma característica que suele recibir la exposición académica de un tema a cargo de un «especialista» (con aplicación puntual a los rótulos temáticos, con consideración, a ser posible exhaustiva, de la bibliografía, etc., etc.). He querido conservar en cuanto a los planteamientos, asociaciones de ideas, excursos, o digresiones, el estilo propio de lo que hoy llamamos una «conferencia» que, por estar, en general, pronunciada ante un público heterogéneo, se deja guiar por él muchas veces en la selección de las ilustraciones, y aun en el sesgo que toman muchas de las líneas de la argumentación; pero no he pretendido ajustarme al «género literario» de la conferencia transcrita, con los pulimentos obligados por el paso del lenguaje oral al lenguaje escrito. Basta hojear este libro para advertir que, ni siquiera por razones de escala, podrían llamarse «conferencias» a las cuestiones que en él se ofrecen. Por ello, me he decidido a valerme de una fórmula que, aunque también es académica (escolástica), parece que está más cerca del «género literario» al que pertenecen estas «conferencias reconstruidas»: la *Quaestio Quodlibetal.* Martin Grabmann describe así este «género literario» *(Historia de la Teología,* trad. española. Madrid, 1945, p. 70): los *Quodlibeta* o «cuestiones extraordinarias discutidas» de *Quolibet* eran también «la redacción literaria que un maestro de Teología [o de Filosofía]

había de mantener dos veces durante el año, una antes de Navidad, otra antes de Pascua de Resurrección. No se atenían rigurosamente a una sola cuestión, antes bien, con plena facultad para introducir digresiones y tocar puntos menos relacionados con el que era objeto especial de su estudio».

Tan sólo faltaba cambiar la ortografía latina por la española (puesto que el título no quería ser meramente «ornamental», sino definitorio); y, debidamente asesorado por mi amigo y compañero de Universidad Emilio Alarcos abandoné las «Qs» y las «aes» para escribir simplemente (y no soy yo el primero en hacerlo así): «Cuestiones cuodlibetales».

La cuestión 1.ª procede de una conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid, en abril de 1985; la cuestión 2.ª es la reconstrucción de una violenta sesión (violenta por iniciativa de algunos «cristianos carismáticos», según me dijeron) que tuvo lugar en un aula de la Facultad de Medicina de Valladolid hacia mayo de 1986; el tema de la cuestión 3.ª fue desarrollado en Pamplona ante un público ilustrado, atento y numeroso, en agosto de 1986; la cuestión 4.ª procede de una conferencia pronunciada en Barcelona en abril de 1988;... la cuestión 10.ª es la reconstrucción de la argumentación que intenté exponer (y que sólo fragmentariamente conseguí) en un debate de TVE en enero de 1988.

Ruego, por tanto, encarecidamente al lector que, en el momento de formular sus críticas, tenga en cuenta el «género literario» dentro del cual quieren mantenerse las cuestiones que en este libro se ofrecen. Aunque es muy probable que muchas críticas se dirijan precisamente a éste mi propio «diagnóstico» literario, en todo o en parte.

Oviedo, enero de 1989

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ENFOQUES

TÍTULOS PUBLICADOS

1. La aventura filosófica - *Eugenio Trías*
2. Mujer y Renacimiento - *Romeo de Maio*
3. El juicio de Sócrates - *I. F. Stone*
4. Ética como amor propio - *Fernando Savater*
5. Pasar el signo - *Carlo Sini*
6. Lecciones de filosofía de la religión - *Javier Sádaba*
7. Notas de un método - *María Zambrano*
8. La vida como azar - *José Jiménez*
9. Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la Religión - *Gustavo Bueno*

Gustavo Bueno nació en 1924. Estudió en Zaragoza y Madrid. Tras haber sido catedrático de filosofía en el Instituto de enseñanza media de Salamanca, obtiene en 1960 la cátedra de fundamentos de filosofía e historia de los sistemas filosóficos de la Universidad de Oviedo, donde continúa enseñando en la actualidad.
A partir de 1970 en que publica El papel de la filosofía en el conjunto del saber *como respuesta a las tesis sostenidas por Sacristán, la producción filosófica de G. Bueno adquiere un ritmo impresionante...*
Gustavo Bueno es, sin duda, el más original y profundo de los filósofos españoles actuales. Por ello mismo, es también quizá uno de los más controvertidos y desde luego no de los mejor comprendidos. Cabe esperar sin embargo que la influencia de su pensamiento y de su obra sea de largo alcance.
Obras principales: El papel de la filosofía en el conjunto del saber, *Madrid, 1970.* Etnología y Utopía, *Valencia, 1971.* Ensayo sobre las categorías de la economía política, *Barcelona, 1972.* Ensayos materialistas, *Madrid, 1972.* La Metafísica presocrática, *Oviedo 1974. DICCIONARIO DE FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA, Salamanca, 1976.*
Posteriormente a esta fecha la principal publicación, relacionada con la religión, de Gustavo Bueno es El animal divino, *Oviedo, 1984.*

I.S.B.N.: 84-397-1587-0



CUESTIÓN 1.ª

¿POR QUÉ QUIENES SON ATEOS Y TAMPOCO SON RELIGIOSOS PUEDEN INTERESARSE POR DIOS Y POR LA RELIGIÓN? UNA RESPUESTA AUTOBIOGRÁFICA

1

Planteamiento del problema

1. Supongamos probado este hecho: que existen, al menos en el mundo de las apariencias, muchos ateos (que se tienen y son tenidos por tales), así como también muchos hombres no religiosos (que se tienen y son tenidos por tales: «impíos», no practicantes, a veces llamados «duros de corazón» o, con terminología más conductista, «anticlericales») que, sin embargo, se interesan vivamente por Dios y por la religión. Hay que precisar algo más, sin embargo, para que este hecho adquiera el significado de un hecho problemático, incluso paradójico, de un «hecho» capaz de suscitar una cuestión general, de naturaleza filosófica como la que se expresa en nuestro enunciado titular. En efecto, el interés al cual nuestro enunciado se refiere, en cuanto tiene que ver, desde luego, con una categoría psicológica, es algo abstracto y confuso, porque ese interés tanto puede estar determinado (suscitado, motivado) por causas oblicuas o accidentales a lo «propiamente concerniente» a Dios y a la religión, como puede estar determinado por causas adecuadas, esenciales o directas («internas») a Dios o a la religión. También, simultáneamente, por causas o motivos oblicuos o internos confluyentes en un mismo sujeto o en un grupo de sujetos.

Es evidente que un historiador de la música, aunque sea ateo o impío (es decir, se tenga o sea tenido por tal) tendrá que interesarse por Dios y por la religión, aunque no sea más que porque «Deus» es una palabra que aparece como soporte vocal de innu-

merables arias o coros de las misas católicas o luteranas y porque estas misas fueron originariamente compuestas para los servicios religiosos. Se comprende también que un fabricante de cirios pascuales, o un editor de devocionarios o un cosechero de uvas con destino a vino de misa, hayan de estar también vivamente interesados (si es que viven de su negocio) en los asuntos teológicos y religiosos, aunque sean ateos o impíos, lo que no les impedirá procurar obtener la mayor perfección y el mejor acabado posible de sus productos (cirios, devocionarios, vino de misa). Y puede incluso darse eventualmente el caso de que logren alcanzar sus objetivos más satisfactoriamente que otros fabricantes, editores o cosecheros cuyo afán teológico o fervor religioso les haga descuidar, como si fueran minucias, ciertos detalles técnicos significativos.

Cuando nos referimos al interés por Dios o por la religión, lo hacemos sobreentendiendo a los intereses internos. Hablamos del interés por Dios o por la religión refiriéndonos a sus mismos contenidos semánticos propios o internos, y no a las determinaciones oblicuas que ellos pueden implicar. La cuestión titular ha de sobreentenderse aquí, por tanto, planteada en estos términos: ¿por qué quienes son ateos y tampoco son religiosos pueden interesarse adecuadamente (internamente) por Dios y por la religión?

2. *La cuestión así planteada toma el aspecto de una cuestión* filosófica, sin que por ello queden eliminados sus componentes psicológicos. Pues nuestro planteamiento nos remite, desde luego, al lugar en el que deben ser debatidas las premisas centrales capaces de definir qué pueda ser la «estructura interna» de Dios o la «estructura interna» de la religión, pues sólo en función de estas premisas puede adquirir sentido (o perderlo) el concepto mismo de un «interés adecuado». Podremos seguir preguntando, sin duda por los motivos psicológicos, pero no sin antes comprometernos con las premisas de referencia, que ya no son asuntos meramente psicológicos, sino ontológicos y lógicos. Esto demuestra que la perspectiva psicológica, aunque es imprescindible, es abstracta y en modo alguno puede tomarse como perspectiva reductora de todas las demás a efectos de dar cuenta de los intereses que las gentes manifiestan ante Dios o la religión. Por nuestra parte, no vamos a comenzar postulando unas premisas determinadas, o manifestando desde el principio un compromiso con algún género de premisas dado para, desde él, poder continuar el discurso. Procediendo dialécticamente, vamos a comenzar considerando los dos géneros

alternativos de premisas que nos parecen más pertinentes, a fin de explorar, previamente, las consecuencias que se derivan de cada uno de ellos.

Como primer género de premisas, pondremos aquellas que establecen la realidad o existencia de Dios (en el sentido convencional del Dios «terciario» de la Ontoteología) y la verdad de la religión (también tomada en el sentido convencional de la tradición escolástica, según la cual, la religión es la relación *sui generis*, llamada a veces «religación», del hombre con Dios). Dentro de este género de premisas caben muchas especificaciones. Consideremos aquí principalmente, por brevedad, y para evitar la prolijidad, la especificación del *ontologismo*, según la cual, Dios no sólo existe (tesis ontológica), sino que la presencia de Dios en el hombre (algunos dirán: el conocimiento de Dios) ha de considerarse como inmediato, intuitivo y aún como condición de cualquier otra presencia o conocimiento. «Nosotros vemos en Dios a todas las cosas», decía Malebranche en el siglo XVII. La premisa ontologista puede considerarse además como premisa constitutiva de una filosofía teológica de la religión de signo radical, que contrastó siempre con las tesis tomistas, por ejemplo, aquéllas según las cuales la existencia de Dios no es de conocimiento inmediato, sin que por ello se niegue la posibilidad de llegar a ella por demostración racional (las cinco vías), al menos para los espíritus cultivados. De hecho, el ontologismo fue condenado por el papa Pío IX, que acaso vio en él gérmenes individualistas no armonizables fácilmente con la concepción tradicional eclesiástica de la revelación. Pues la revelación, incluso la de las verdades consideradas racionales (como lo es la de la existencia de Dios) es, para esta concepción eclesiástica, moralmente necesaria para el común de los hijos de Adán nacidos con un pecado original que había quebrantado —si no arruinado— su misma capacidad racional. Si la Iglesia está instituida para conservar y administrar ese depósito revelado, ¿no será siempre sospechosa la tesis de quienes afirman que la presencia de Dios es inmediata para todo hombre, al margen, por tanto, de su vinculación a la tradición y a la Iglesia? Pero, en cualquier caso, hay que reconocer que el ontologismo, sin perjuicio de su falta de armonía con los puntos de vista tradicionales de la Iglesia Romana sobre la revelación, constituye una premisa fecunda para fundar una filosofía de la religión. Una Filosofía «angular», de signo claramente teológico, puesto que ella consiste en ser una concepción caracterizada por vincular originaria y esencialmente a la

religión y a Dios. En efecto, desde el ontologismo, la religión puede ser redefinida como un simple corolario de esa presencia inmediata de Dios en el hombre. La premisa ontológica podrá ser utilizada, en efecto, como canon para la interpretación de las religiones positivas, tal como nos las describen los etnólogos y los antropólogos. En esta línea, el ontologismo fácilmente se compaginará con el tradicionalismo (el de Maistre, el de Lamennais, etc.): será suficiente que esa «presencia constitutiva» de Dios sea reinterpretada históricamente como un resultado de la revelación primitiva, de la ciencia infusa de nuestros primeros padres. Pero también podrá utilizarse la premisa ontologista al margen de la Historia Sagrada de Adán y Eva. Maret la utilizó en el siglo pasado de un modo muy ambiguo; W. Schmidt, a principio del presente siglo, la utilizó como regla empírica: pretendió que en los «pueblos naturales» cabía constatar la presencia de una idea de Dios monoteísta. Como versión actualizada del ontologismo (si referimos la actualidad a lo que Heidegger llamó Ontología fundamental) podremos considerar la doctrina de la religación de X. Zubiri. Pues esta doctrina, a mi juicio, es solidaria de una filosofía de la religión ontologista, lo suficientemente abstracta e indeterminada como para poder combinarse con las determinaciones sociales o políticas más diversas, e incluso opuestas entre sí (desde el individualismo liberal pero «solidario», de la vanguardia ilustrada del franquismo, hasta el populismo cristiano de algunos teólogos de la liberación).

Como segundo género de premisas desde las cuales podemos acercarnos a nuestro asunto, pondremos a todas aquellas que no juzgan necesario contemplar la realidad de la existencia de Dios, en el sentido de la Ontoteología, y no tanto porque duden de ella o la declaren incognoscible o irrelevante (agnosticismo), sino porque la niegan de plano (ateísmo); ni tampoco juzgan necesario contemplar la religión como un fenómeno cuya verdad pudiera quedar internamente definida por su referencia a ese Dios de la Ontoteología (sin que con ello quieran significar necesariamente que hay que retirar cualquier tipo de verdad a los fenómenos religiosos).

3. Nuestro segundo género de premisas se nos da como un concepto negativo, puesto que él engloba todas las premisas que no puedan incluirse en el primer género. Por ello, las premisas del segundo género son muy heterogéneas entre sí y tan sólo cabe decir, como característica común, en relación con el asunto que nos ocupa, que ellas deberán ser tomadas en cuenta en el momento

de proceder a explicar el interés interno que alguien pueda tener por Dios o la religión. En efecto, cabría definir el campo del análisis psicológico de esos intereses como el lugar en el cual toman contacto los contenidos reales o verdaderos atribuidos a Dios y a la religión (si es que les atribuimos algunos) con los individuos humanos: se trataría de analizar los «mecanismos» en virtud de los cuales aquellos contenidos supuestos objetivos, desencadenan intereses subjetivos «adecuados». Supongamos que alguien mantiene premisas durkheimnianas, según las cuales, Dios es algo así como el símbolo de la Sociedad que sostiene y moldea, como auténtico *ens fundamentale,* a los individuos como personas, y que la religión es un conjunto de ceremonias que simbolizan la dependencia de los individuos respecto de la Sociedad de la que forman parte. Desde estas premisas las tareas que se le abren al psicólogo de la religión son muy amplias, pero siempre de este tenor: ¿en qué fases del desarrollo individual comienza, según los tipos psicológicos distinguidos o, en general, el interés por Dios y por la religión? O bien: ¿cuáles son los tipos empíricos según los cuales cristalizan esos intereses? Advertimos que ya para esta teoría (dado el alcance «trascendental» atribuido a la sociedad en cuanto moldeadora de la conciencia individual) aparecerá como caso particular, especialmente problemático, el del ateo o el del impío. ¿Cómo es concebible un individuo que no se sienta solidario y dependiente de esa matriz social que lo sostiene y moldea en su ser? Esta pregunta se funda en una paradoja que, a su vez, supone actuando esta otra: ¿cómo es concebible una totalidad, el todo social, capaz de generar a partes suyas (los individuos ateos o impíos) que no reconocen una dependencia que está afectando a su misma existencia? Sin embargo esta segunda pregunta no está contenida necesariamente en la primera, sencillamente porque la religión, en esta teoría, tampoco fue identificada con la misma idea de relación entre los individuos y el todo social. Se admitirían formas de esta relación no religiosas, de suerte que la falta de interés de un individuo por Dios o la religión no tenga que ser contemplada a la luz de ese problema general. El individuo puede mantener lazos no religiosos con la sociedad que le configura y habrá que buscar los mecanismos, que en parte serán psicológicos, para dar cuenta de esas posibilidades alternativas. En cualquier caso, y aun en el supuesto de que se mantuviese la posición más radical al respecto (la identificación plena de Dios con el organismo social) siempre quedarían abiertos, como problemas psicológicos, aunque a su vez determi-

nados sociológicamente, los fenómenos del ateísmo y de la impiedad, que tenderán a ser incluidos en el capítulo de la psicopatología de la personalidad como aberraciones o enfermedades individuales (incubadas, a su vez, en una anomia colectiva) que conducirán, en última instancia, al suicidio.

Pero pongámonos ahora por un momento en el punto de vista de un espiritista que interpretase a Dios como un nombre confuso con el que designamos a los espíritus (postulados como realmente existentes) de nuestros antepasados y a la religión como una forma de contacto, real o directo, «chamánico», entre los hombres y esos espíritus. Desde semejantes premisas, el ateo o el impío puede ser explicado sencillamente como aquel individuo que no ha tenido directamente una experiencia religiosa pero que, sin embargo, se interesa por Dios y la religión inducido por las manifestaciones de los que han tenido esa experiencia religiosa. Su falta de experiencia no se deberá necesariamente a su ceguera o miopía, sino simplemente a que todavía no ha tenido lugar su contacto con esas entidades de las que sólo tiene noticia indirecta a través de otras personas.

4. Pero si adoptamos las premisas de nuestro primer género y, especialmente, las premisas del ontologismo, entonces las cuestiones relativas a la formación del interés por Dios y por la religión tomarán un sesgo especial. Por cierto, muy parecido al que, como vimos, tomaban en el «sociologismo trascendental» de Durkheim, aunque, por decirlo así, exasperado. Porque ahora la función que corresponde a Dios, como *ens fundamentale* o realidad fundante de la persona, le corresponderá en un sentido mucho más absoluto e integral de lo que podría exigirse del organismo social. La idea de Dios, por oscura que ella sea, deberá ser la guía de todo psicólogo cuando, desde premisas ontologistas, se dispone a analizar el origen y el desarrollo de los intereses del niño, así como también será la guía de todo etnólogo que se dispone a describir las religiones primitivas. Dios, y no el Ser, será el *primum cognitum* del entendimiento humano, por consiguiente, aquello que enmascara a las propias percepciones, en tanto éstas se ejercitan como momentos de la persona, en su realidad global. El verdadero problema se le planteará al psicólogo ontologista al encontrarse con el ateo o con el impío. Es un problema similar al que se le planteó al «sociólogo trascendental», aunque llevado a su grado extremo. Pues mientras el «sociólogo trascendental» puede habilitar, al menos dentro del sistema de sus premisas, el concepto de «aberra-

ción» para explicar al ateo o al impío (el ateo o el impío serán enfermos asociales, «degenerados», algo así como ciegos cuya existencia depende, de algún modo, de los videntes), el psicólogo ontologista ya no puede habilitar un concepto paralelo, puesto que, en el sistema de sus premisas, el ateo o el impío son simplemente imposibles. Se dirá que en realidad tampoco eran posibles para el sociólogo trascendental: sin embargo, el sociólogo puede apelar a la categoría del suicidio, como un recurso abierto dentro de su sistema. Para el sociólogo trascendental el ateo o el impío es, por decirlo así, el individuo que sólo puede existir para autoaniquilarse. Pero el ontólogo trascendental no tiene este recurso. Si la persona humana se define por la religación a Dios, como *ens fundamentale*, el ateo o el impío no son posibles ni siquiera para autodestruirse, pues incluso en el momento de su autodestrucción habrán de aparecer como seres religados, religiosos. El ateo, el impío, no son sujetos que deben morir (o suicidarse); son sujetos que no pueden haber nacido. El ateo y el impío son, por tanto, apariencias, fenómenos. Pero entonces, las tareas del psicólogo ontologista recibirán un objetivo preciso, a partir del cual podrán establecerse diseños experimentales muy variados. Por ejemplo, la investigación de los indicios que en el ateo y en el impío habrán de existir, relativos a la presencia en él de Dios y de la religión. Y entre estos indicios, signos o síntomas de primer orden habrá que incluir los intereses del ateo o del impío hacia Dios o hacia la religión. En el fondo de estos intereses, el ontologista metido a psicólogo (o el psicólogo ontologista) verá, desde luego, el signo de la presencia divina por un lado y el de la inquietud religiosa por otro (un poco a la manera como el psicólogo freudiano ortodoxo verá en la aparente frialdad afectiva que un individuo mantiene ante su madre, el indicio de un antiguo apetito libidinoso).

Los diseños experimentales más expeditivos, en cierto modo obligados para un ontologista metido a psicólogo, se orientarán a traducir, en términos de una historia clínica hermenéutica, la hipótesis experimental. Buscará la reconstrucción biográfica del ateo o del impío adulto con intereses teológicos o religiosos, a efectos de determinar en su infancia, o en su adolescencia, la presencia de intereses positivos hacia Dios o hacia la religión. Podrá afirmar *a priori* que el ateo adulto que se interesa por Dios o por la religión ha tenido que ser, en su infancia o en su adolescencia, un creyente, profundamente religioso —incluso es muy probable que haya sido seminarista, dirá el investigador más audaz. En todo caso, alguna

«experiencia» aún no precisada, ha debido tener lugar para que se haya producido su evolución hacia el ateísmo y hacia la impiedad. Son los intereses actuales los que testimonian, de modo infalible, el calor de un fuego temprano que todavía no ha logrado extinguirse del todo.

Es evidente que semejante metodología para el análisis causal de los intereses que el ateo o el impío puedan manifestar hacia Dios o hacia la religión, sin perjuicio de que pueda conducir a hallazgos parciales eventualmente interesantes, no podrá pretender capacidad probatoria del principio que ha empezado por pedir: la presencia constitutiva de Dios en la conciencia y la religiosidad originaria de la persona humana. En general, hay que decir que todas las religiones superiores (terciarias) tienen, integradas en su dispositivo dogmático, tesis de autoconcepción, a través de las cuales la propia dogmática pretende dar cuenta, mediante dogmas *ad hoc*, de su origen y de los fundamentos de su verdad (y fue el mismo Alá quien reveló al Profeta los contenidos del Corán). Asimismo, la propia dogmática se preserva, mediante dogmas *ad hoc*, de sus posibles críticos («libraos de las filosofías necias» de San Pablo), dogmas que hemos denominado en otra ocasión «cerrojo teológico», un dispositivo que busca, por decreto, hacer autosuficiente e inexpugnable el sistema dogmático propuesto como verdadero. Mediante su metodología biográfica, el ontologista psicólogo no hace otra cosa sino continuar, en términos secularizados, este modo autorreferente de fundamentación de la religión y de Dios a partir de la religión y de Dios. Y no es que trate yo de impugnar por razones generales el método de la petición de principio, porque en cierto modo toda construcción filosófica o científica procede pidiendo sus principios o, lo que es equivalente, fundándolos anafóricamente en sus mismas conclusiones (en este caso, supuestamente experienciales). Lo que impugno no es el método de pedir los principios o, si se quiere, de «leer los hechos a la luz de los principios», sino la naturaleza de determinados principios o sistema de principios, no solamente en lo tocante a sus contenidos —a su materia— sino también en lo que se refiere a su capacidad reconstructiva de las partes del campo al cual se aplican. Capacidad que está en estrecha conexión con la naturaleza de aquellos contenidos. Así, hay sistemas de principios que, por su materia, pueden considerarse repudiables, no ya por su incapacidad reconstructiva, sino por superabundancia de esta capacidad. Ellos prueban demasiado, puesto que prueban *incluso contenidos empíricos indeter-*

minables, en tanto son negativos. De ahí su apelación a un confuso concepto de experiencia, al estilo de la «experiencia» de quien regala a su madre un libro en su cumpleaños, interpretada por un freudiano radical. En el caso que nos ocupa: la presencia de Dios, como *ens fundamentale*, y la religación constitutiva consiguiente, prueban demasiado. Entre otras cosas porque no habría razón para restringirla al círculo de los hombres: también debiera afectar a las rocas, a las plantas y sobre todo a los animales, porque «todas las cosas anuncian la Gloria de su creador». Ateniéndonos al campo antropológico, tendríamos que recurrir al mismo principio, tanto para explicar la aparición del budismo, como la del islamismo: así también sería la misma religación la que ha de dar cuenta de los enfrentamientos a muerte de cristianos y musulmanes a lo largo de toda la Edad Media, o de los enfrentamientos a muerte de católicos y protestantes en la Edad Moderna. Por supuesto, también el comunismo soviético habrá de ser considerado como un caso particular, aunque aberrante, de la misma conciencia religiosa, y en la «mística comunista» verán algunos (al modo de Berdáév o Toynbee) la misma energía, aunque desviada, que movía a los cruzados. Sin duda, con una regla de esta naturaleza pueden emprenderse profundas campañas hermenéuticas de investigación, no sólo antropológica, sino cósmica. Sus resultados serán muy provechosos para quienes mantienen sus principios; pero estos principios, lejos de servir para discriminar o para aclarar, confunden todo monótonamente, porque todo se convierte en «itinerario hacia Dios». Ningún principio puede ser universal; pero los principios del ontologismo son, por su propia naturaleza, intencionalmente omnicomprensivos. Es decir, no son principios racionales, sino mero oscurantismo disfrazado con las formas de una explicación racional.

2

La experiencia religiosa como experiencia personal

1. Elemento decisivo de la metodología hermenéutica, de la que hemos hablado en el párrafo anterior, es el concepto de «experiencia religiosa». Mediante este concepto, se pretende estar

construyendo no simples cadenas de pensamientos abstractos, de teología escolástica, sino contenidos reales y vivos, irrebatibles, puesto que remiten constantemente a la experiencia de cada cual. Pero el concepto de experiencia en estos contextos funciona como un comodín ideológico, que unas veces permite presentar las propias observaciones o constataciones en materia religiosa como si estuviesen dadas en el mismo plano en el que se dan las observaciones o constataciones de la experiencia científica, y otras veces reclama sus peculiaridades irreductibles, ligadas a la fe o a la experiencia de la Gracia divina. Cualquier «experiencia» que alguien pueda aducir quedará automáticamente disuelta en las aguas fuertes del ontologismo (de la psicología ontologista) y será reinterpretada o retraducida a sus propios términos. Lo que importa subrayar es que la «experiencia religiosa» de que se habla tiene la pretensión de ser un conocimiento inmediato, casi táctil, del asunto. Sin embargo nada puede probar, puesto que es esa inmediatez aquello mismo que tiene que ser probado.

Las experiencias científicas ante hechos físicos, corpóreos, son repetibles y controlables por el experimentador; cabe contraexperiencia y *experimentum crucis*. ¿Qué sentido puede tener la experiencia de un ente infinito, que es la referencia postulada por las religiones superiores? Similar al de la «experiencia de la unidad cósmica» que dicen tener algunos que han ingerido dosis convenientes de LSD. Y para el católico, que formula la Gracia divina como don sobrenatural, dispensado por Dios o por el Espíritu, «que sopla donde quiere», ¿qué puede significar «experiencia de la Gracia», cuando esta experiencia, por definición, no puede ser repetida por procedimientos naturales, puesto que «viene de arriba», al margen, se dice, de toda ley psicológica, biológica o antropológica? No cabe hablar de una experiencia religiosa en un sentido homologable al de las experiencias psicológicas o sociológicas. Lo que se aduce como experiencia religiosa propia, tiene muy poco que ver con una experiencia científica y se reduce propiamente a una interpretación de las operaciones o actos de nuestra biografía a la luz de una doctrina que, o está preestablecida, o está estableciéndose a través de dichos actos. No pretendo con esto rebajar la importancia de las descripciones de estas «experiencias», a efectos de un relato literario (cuando es Santa Teresa quien escribe) o de un documento psicológico o sociológico. Tales experiencias son, en realidad (aunque sean «fenómenos teoréticos», es decir, fenómenos entretejidos con teorías dogmáticas), materiales para ulte-

riores análisis lingüísticos, sociológicos y también psicológicos. Aunque, en este último caso, como se ve muy bien por el libro fundacional de W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa,* el momento «científico» no reside en las experiencias documentadas —que son precientíficas— sino en la comparación de estas múltiples experiencias precientíficas, comparación que ya no pueda ser llamada «experiencia religiosa» (vid. *infra* cuestión 7.ª).

Y como quiera que, con motivo de la publicación en 1985 de *El animal divino* —y antes aún, con motivo de la exposición pública que en 1981 tuve ocasión de hacer del libro, todavía inédito, ante un grupo formado por ilustres teólogos—, se me haya formulado casi invariablemente, por parte de periodistas o entrevistadores, la siguiente pregunta: «¿Y cómo se explica que usted, siendo, como dicen, hombre poco religioso y aun ateo, escriba precisamente un libro sobre religión?», y, lo que es más interesante, se me hayan echado en cara múltiples experiencias religiosas de otras personas que, al parecer, aniquilan las tesis del libro; más aún, como quiera que se han ofrecido reinterpretaciones de mi «propia experiencia religiosa», según las cuales, desde premisas ontologistas, no sólo parece posible establecer lo que yo he experimentado sin darme cuenta (inconscientemente), sino que también parece necesario postular deductivamente hechos biográficos positivos, sin el correspondiente respaldo objetivo (o lo que es lo mismo, se establecen hechos imaginarios; por ejemplo, afirmando que yo he sido jesuita o seminarista o acaso doctrino del *Opus Dei),* me ha parecido oportuno relatar brevemente «mi propia experiencia» religiosa en la medida en que ella, por modesta que sea, sirva, como cualquier otra, como material (que afecta, no solamente a mi persona, sino a todos quienes pudieron tener parte en esa tal experiencia) aportado al campo de nuestra cuestión titular. Trato tan sólo de relatar, del modo más sobrio que me sea posible, «mi experiencia» religiosa, con el único objeto de determinar las causas que se me alcancen de ese interés que yo (ateo e impío «de toda la vida») he tenido siempre por las cuestiones que giran en torno a Dios y a la religión. Yo sé que mi relato carece de todo valor probatorio, porque es un relato reconstruido y reinterpretado. Pero su valor de «experiencia» (en un sentido no científico) es tan efectivo como pueda serlo el valor atribuido a las experiencias de San Juan de la Cruz, descontando, desde luego, los aspectos literarios y poéticos. Digo esto precisamente teniendo en cuenta que mis experiencias religiosas son, en general, muy poco

sublimes y que, en este momento —en el momento de escribir— podría incluso lamentarme de no disponer de una biografía religiosa más interesante (hubiera sido mejor, a efectos del relato, haber sido jesuita atormentado por las dudas o por las asechanzas del padre prefecto y ulteriormente exclaustrado en condiciones dramáticas: pero yo jamás pisé un seminario). ¿Por qué entonces decidirme a relatar una experiencia religiosa personal cuyo interés comienzo por reconocer que es muy escaso, saltando, en cambio, por encima de los riesgos de la impudicia? Por razones estrictamente metodológicas: como reiteradas veces se me ha echado en cara, unas veces, que *El animal divino* es el resultado de alguna experiencia de fracaso religioso, y otras veces, que es una construcción puramente «teórica» y que carece de todo apoyo «experimental», llegando siempre a la misma conclusión (el interés por Dios y por la religión que yo demuestro han de ser explicados a partir de experiencias religiosas previas, pero al modo como las entiende el crítico), no me queda otra alternativa que responder aduciendo mi propia experiencia religiosa, puesto que también la tengo, como todo el mundo. Y como, «según entiendo», la única forma de tratar estas experiencias no científicas es el relato, ahí va el mío, orientado siempre a aportar materiales que sirvan para responder a la cuestión titular: «¿Por qué quienes son ateos y tampoco son religiosos pueden interesarse por Dios y la religión?» Ya he reconocido que el relato de mi experiencia religiosa no puede tomarse como una respuesta filosófica o científica a la cuestión propuesta. Pero, en cambio, sí que tiene el derecho, en principio, a ser tomado como una respuesta experiencial. Y ello, sin perjuicio de la presencia constante, en el mismo relato, de ciertas ideas abstractas («filosóficas») que están «disueltas» en el propio decurso biográfico. ¿Cómo podríamos hablar de experiencias físicas sin conceptos físicos, o de experiencias químicas al margen de todo concepto químico? Si hay «experiencias filosóficas» es porque en la «experiencia» estarán disueltas algunas ideas filosóficas. ¿Queréis experiencias? Ahí las tenéis, y bien poco sublimes, por cierto. No creo por lo demás que ellas me deshonren, aunque tampoco me honran. Sencillamente son lo que son, tal como las recuerdo sin añadir ni quitar nada. Sólo en ello puede residir su interés, si es que tienen alguno.

Por lo demás, y aun reconociendo que el relato de mi experiencia religiosa no puede ser tomado como un relato científico, voy a procurar someterme, al menos, a la disciplina fisicalista a la

que se somete cualquier experiencia en sentido estricto. Pues no cabe (supongo) hablar de experiencia que no tenga que ver con procesos o entidades corpóreas. Hablar de «experiencia de lo inmaterial», de «experiencias con espíritus», invisibles o intangibles por definición, o con Dios, es hablar de círculos cuadrados. Hablar de lo inefable, hablar de aquello de lo que ni siquiera podrá decirse que es mejor callar, es hablar por hablar. (¿Cuál puede ser la referencia que Wittgenstein daba a lo inefable, y que por serlo hace superflua toda recomendación de silencio?) Desde este punto de vista, cabría reivindicar la importancia de la categoría religiosa del milagro, cifrándola precisamente en su «voluntad» de ser algo así como la expresión fisicalista de contenidos que por otro lado, pretenden presentarse como ultrafísicos (diríamos: inefables). Cabría decir que el milagro (en las religiones terciarias al menos) es semánticamente la expresión fisicalista de supuestas realidades ultrafísicas. Una expresión que adopta la forma de una transgresión de las leyes físicas ordinarias (el Sol que detiene su curso, un muerto que resucita, el paralítico que echa a andar, una estatua que sangra en determinadas fechas). Se diría que, mediante el lenguaje de los milagros, la «conciencia religiosa» encuentra su posibilidad de hablar de lo inefable, busca expresarse, no tanto apelando a la oposición entre la esfera mística y la esfera material, sino apelando a la oposición entre la esfera de los hechos físicos ordinarios, y una esfera de supuestos hechos físicos extraordinarios. Al «lenguaje de los milagros» el racionalista podrá oponer, desde luego, sus reservas, que comenzarán por dudar de la misma existencia de esos milagros. «Ningún milagro se ha producido en la Academia de las Ciencias» —decía Renán— (cuando se le contestaba: «Salvo la Academia misma», se estaba ya transformando, con los procedimientos de la metafísica forense, el significado religioso del milagro). Pero no podrá oponerse nada a su formato fisicalista.

Esto supuesto, se dirá, por contraposición: ¿y es posible, entonces, hablar de una experiencia religiosa cuando la experiencia de que se trata no pretende tener la forma de un milagro, cuando la experiencia religiosa no sea a la vez milagrosa? Sí, me parece que es posible, al menos en este sentido: cuando la experiencia de que se trate tenga que ver, al menos *ex contactu*, con objetos, personas, o ceremonias, que, aun poseyendo una fase fisicalista, son habitualmente considerados como religiosos y ligados además (emic), directa o indirectamente, con los milagros (me refiero a entidades tales como cálices, altares, obispos, misas, libros de teología esco-

lástica, etc.). Y puesto que yo he tenido algún contacto con altares, obispos, misas o libros de teología (al menos en tanto todas estas entidades pasan, desde luego, por una fase fisicalista, aunque no se reduzcan emic a ella), me parece que tengo algún derecho a considerar como experiencia religiosa algunos de mis recuerdos, relacionados con estas entidades.

2. Cuando cursé los dos últimos años de bachillerato, en Zaragoza, cristalizó en mí la decisión de calificar explícitamente a la dogmática católica, entonces reinante, como un «conjunto de mitos y de imposturas» inventados por los sacerdotes para engañar a los niños o al pueblo. Probablemente (puesto que yo no había leído *Las Ruinas de Palmira)* se trataba de una simple extrapolación de «mi experiencia» con el milagro anual de los Reyes Magos. Lo que sí recuerdo es que en el «libro de religión» que estudié había citas de Voltaire, Rousseau, y otros, y acaso estos textos, entrecomillados o en letra pequeña, contribuyeron a abrirme los ojos. No acierta en su diagnóstico como psciólogo trascendental (ontologista) —ni tampoco en su diagnóstico como historiador de la filosofía de la religión cuando clasifica como marxistas las tesis de *El animal divino*— el señor Ricardo de la Cierva, cuando en su libro *Oscura rebelión en la Iglesia* (Plaza y Janés, 1987, p. 339), dice, después de una dura crítica: «Espero que con este leve comentario he podido demostrar la hondura y la convicción con que la filosofía marxista de la religión ha alcanzado, para iluminar al mundo y a la historia, su cumbre en España. Aunque me queda, casi temblando, un misterio personal: dónde y cómo perdería el profesor Gustavo Bueno una fe verdadera que debió ser muy profunda».

Sin duda que en la decisión que acabo de relatar, por lo que tenía de insultante contra las personas que me rodeaban, hubieron de tener parte, no sólo mecanismos «puramente intelectuales» (si es que tiene siquiera sentido este concepto), sino también mecanismos «de la voluntad» —acaso de una mala voluntad contra muchas gentes que tenían autoridad imperativa sobre mí (aunque, en honor a la verdad no puedo dramatizar), es decir, o simplemente los mecanismos ordinarios de rebelión o contestación ordinarios en la adolescencia, pero que en mi caso (como en otros) se manifestaban por el cauce de una «protesta racional». Acaso para un individuo bastante bien integrado en una familia católica no cabía otra forma de protesta, y esta imposibilidad se continuaba cuando, en lugar de la familia, se trataba del Instituto o luego de la Universidad. Por

lo demás, el ambiente religioso en el que viví con mi familia fue muy poco místico, como era lo normal, por otra parte, en una sociedad para la cual, la religión era ante todo una obligación social y política —«la religión civil» de Varrón. Hay que mudarse de ropa los sábados y hay que ir a misa los domingos; hay que hacer el examen de ingreso en el Instituto a los diez años, como había que hacer la primera comunión a los siete. Si no recuerdo mal, no sólo yo, sino también los demás compañeros, veíamos inicialmente los relatos de Jesús o de la Virgen no precisamente como mentiras, sino como relatos que tenían lugar en otro mundo, un mundo que de hecho era muy cercano a aquel en el que vivían los Reyes Magos. Por otra parte, puede afirmarse que durante los años treinta y cuarenta (por no decir también los primeros cincuenta) en España, sobre todo en el círculo de las familias católicas, era imposible una expresión formal de desacuerdo religioso, y no ya sólo por la represión política a cargo de las autoridades del llamado nacional-catolicismo, sino simplemente por la censura social: no ir a misa los domingos, o llegar tarde, o comportarse en ella inadecuadamente, era simplemente «hacer el ridículo». A veces, la presión moral tenía tonos más dramáticos: «Prefiero verte muerto a verte descreído», me decía mi tía, muy inteligente, que había advertido alguna anomalía en mi conducta religiosa. Seguramente eran posibles muchas formas de reacción o de adaptación a estas circunstancias: desde la adhesión incondicional y entusiasta a los principios dogmáticos hasta el conformismo civil (abstrayendo cualquier preocupación especial por el asunto). También cabía (y éste fue mi caso) una ruptura privada, inconfesable —salvo eventualmente, al cabo de meses o años a algunos amigos (me acuerdo, sobre todo, de mi alter ego Constantino Láscaris)—, que tampoco era necesariamente dolorosa (no lo fue en mi caso) puesto que podía ir acompañada de compensaciones psicológicas muy claras, como podían serlo la sensación de haber «descubierto el secreto», o el sentimiento de superioridad sobre «las pobres gentes» que iban a besar el pilar sobre el que descansa la Virgen, o bien el sentimiento de liberación que era dado experimentar, cuando en torno a los años en los que acababa la Segunda Guerra Mundial, yo leía en misa de doce, en la catedral, embutido en las tapas de un devocionario el *Tratado teológico-político* de Espinosa, plagado de citas de Moisés, suficientes no sólo para disimular, sino también para engañar al notario, que sentado a mi lado, miraba de reojo. A los veinte años, recuerdo que me producían gran satisfacción los

comentarios del notario, que llegaban al cabo de los días, en el sentido de que yo era un joven muy piadoso y que posiblemente terminaría en el seminario. Era el mismo tipo de satisfacción que, años más tarde, podía sentirse cuando se engañaba a la policía de la frontera francesa pasando libros marxistas, junto con los libros de *Les Belles Lettres.* En la presentación del magnífico libro de Gabriel Albiac *La sinagoga vacía* (que mereció el Premio Nacional de Literatura) y sin duda bajo la influencia de la reconstrucción que hace del «marranismo», se me ocurrió ensayar la utilización de esta «figura de la conciencia» para conceptualizar la actitud de quienes, en los años 40, leían libros prohibidos (y nada menos que el *Tratado* de Espinosa) en la Iglesia, solamente en el siguiente sentido: que si el susodicho notario se hubiera dado cuenta de mi fraude, me hubiera podido llamar marrano, como marranos serían los tallistas judíos que dibujaban escenas lúbricas o estrellas de David, intercaladas con las escenas evangélicas, en la sillería del coro de la basílica de Nájera, o como más tarde el tallista indígena que labró la serpiente emplumada en el portal de la Casa de la Compañía de Arequipa.

Hay que agregar a lo que acabo de decir (a fin de obtener una explicación de mi interés «profundo y adecuado» por Dios y la religión) que yo había elegido la Facultad de Filosofía en función de unas preocupaciones que, desde luego, eran filosóficas, aunque no eran propiamente preocupaciones en torno a cuestiones de fe o teológicas. Más bien eran gnoseológicas, aunque yo no las llamara así entonces (recuerdo el problema que me obsesionaba al final del bachillerato y sobre el cual escribí mis primeras cuartillas: ¿por qué se dice que la excepción confirma la regla?) Ahora bien, metido en una Facultad de Filosofía, como la de Madrid, en la que dominaba despóticamente el tomismo, enseñado por profesores competentes y totalmente respetables, era obligado (para un estudiante de mis características) que yo tomase «en serio», como asuntos profesionales, las cuestiones que allí se debatían, y que formaban parte de la cultura filosófica de la época: el argumento ontológico, *San Anselmo y el insensato* de Julián Marías, *El tratado sobre Dios* de Garrigou Lagrange, etc... Independientemente de mis preferencias personales de entonces (Voltaire, Volney, Espinosa, Kant) cabía cobrar afición a la masa enorme de especulaciones escolásticas, incluso habituarse a moverse dentro de sus registros, no precisamente por hipocresía o «adaptación», sino simplemente para poder seguir hablando —a la manera como un músico que se mueve en

torno al piano romántico puede, sin embargo, aficionarse a la música gregoriana. En resumen, creo que cabe afirmar que mi temprano interés por Dios y por la religión se explica satisfactoriamente por la experiencia de la «religión civil», en la que Dios y la religión eran contenidos culturales ineludibles, contenidos en los que había que fijarse necesariamente (¿cómo entender, no ya que el vulgo, sino que gentes respetables y sabias hablasen constantemente de Dios y practicasen los sacramentos?) Mi temprano interés se explica también por la intrincación de los contenidos de esa «religión civil», sobre todo a través de las Facultades de Filosofía de la época, con los contenidos de la tradición filosófica, que la Historia nos ponía delante de los ojos. Desde este punto de vista, cabría concluir, pensando en las generaciones actuales, que ya no se acuerdan de Dios o de la religión más de lo que puedan acordarse del flogisto o de los juegos olímpicos; pero también pensando en quienes siguen acordándose de la religión por motivos «íntimos», que mi interés actual por Dios y por la religión es una herencia que yo recibí, durante la época de mi formación, de la sociedad española del nacional-catolicismo, y una herencia que yo he aceptado, aunque «filtrada» desde su origen, sin ninguna reserva.

En consecuencia, me atrevo a afirmar que mi interés por Dios y por la religión tiene causas objetivas bien positivas, y además, internas y adecuadas a sus objetos, puesto que si bien no fue el Dios de Aristóteles su Primer Motor (el Primer Motor de mi interés, quiero decir), sí fueron primeros motores suyos («objetos motivos», decían los escolásticos) la idea de Dios que circulaba entre los cenáculos filosóficos de la postguerra y la realidad de la «religión civil» masivamente practicada en las primeras décadas de la época franquista. ¿Y qué es lo que movían estos «objetos motivos»? Movían o suscitaban el interés de un individuo que, teniéndolos constantemente delante de los ojos, los veía sin embargo a través de lo que ellos parecían mover en los demás, y «los demás» eran, *no solamente* vulgo, *sino élites distinguidas, incluso* sabias. Mi interés, en resolución, podría explicarse como la resultante del *influjo constante y directo de la idea de Dios y de la religión* que vivía en ambientes muy diversos de aquella sociedad, a su vez muy dada a las ceremonias religiosas, sobre un individuo en actitud de «descreimiento», pero no de desprecio (dadas las personas en quienes la idea de Dios y la religión se hacían presentes), sino más bien de curiosidad y aun de asombro. Curiosidad, asombro y progre-

siva conciencia de que en ese mundo cotidiano estaban funcionando mecanismos que no eran fáciles de explicar, un poco como ocurría con la radio, recién popularizada en España. Por cotidiano que fuese el receptor que todo el mundo comenzaba a manejar, nadie entendía muy bien cómo funcionaba, y se sabía que algo bastante abstracto (electrones, longitudes de onda, kilohercios...) estaba pasando por allí, esperando mejor ocasión para ser entendido.

Desde luego, la propia complejidad de «los objetos motivos» explicaría que mi interés inicial por Dios y por la religión fuese realimentándose, unas veces unido a la indignación «ilustrada» (por ejemplo ante las rogativas por la lluvia, ante las misiones que llenaban las ciudades de altavoces ruidosos y que hacían que yo recordase el lema de Condorcet: «No cesaremos de luchar hasta que la cabeza del último rey cuelgue de las tripas del último sacerdote»), otras veces a la admiración por la sutileza de los argumentos, pero siempre a la curiosidad por conocer las causas, estructura y fines de esas conductas o instituciones falsas pero poderosas que había que comparar con otras similares que los libros de Etnología entonces disponibles me permitían conocer.

En ocasiones, estos «objetos motivos» no se limitaban a ejercer su influjo desde su horizonte social (familiar, urbano, etc.), indeterminadamente. A veces, estos «objetos motivos» venían determinada y eventualmente hacia mí, sea con la finalidad de «catequizarme» para alguna asociación religiosa, sea para solicitar mis supuestas aptitudes. Cuando esto ocurría (más de una vez) yo naturalmente lo agradecía, pero, desde luego, mantenía ambiguamente mis posiciones, incluso en ocasiones colaboraba, aunque (y esto puedo afirmarlo ahora con cierto orgullo retrospectivo) mi actitud no era tanto la de alcanzar prebendas (becas, puesto de trabajo, etc., seguramente porque no las necesitaba), cuanto evitar daños y, sobre todo, la muerte civil. Como decíamos entre los amigos, era preciso adaptarse. Yo particularmente usaba entonces de este símil: «Así como la mariposa *Caligo* extiende sus alas cuando se le acerca su ave predadora para no ser devorada por ella, así también nosotros debemos extender los brazos en cruz para no ser devorados por los sacerdotes». Ahora bien, las colaboraciones daban ocasión para entrar un poco más adentro en las complejidades del Dios reinante y de la religión vigente, por tanto, para realimentar el interés por ese Dios y por esa religión, es decir, para enriquecer la propia experiencia religiosa. Pondré algunos ejemplos, puesto que

no se me alcanza mejor recurso para dar cuenta del alcance de lo que he querido decir. Primer ejemplo: al terminar mi carrera, fui invitado, junto con otro gran amigo y compañero, a actuar como redactor de una «ponencia sobre la persona humana» que, al parecer, debían presentar los estudiantes universitarios al congreso de Pax Romana que iba a tener lugar en Salamanca y El Escorial. Si no recuerdo mal esto fue hacia 1946, una ocasión que el gobierno franquista aprovechó, después de la Segunda Guerra Mundial, para salir del aislamiento político en el que había quedado tras la retirada de los embajadores. Lo que no estoy muy seguro ahora es cuál fue el organismo que nos seleccionó, ni sé ahora ni supe entonces, cuál fuera la estructura organizativa de aquel congreso. Lo que sí creo saber (y cualquiera podrá comprobar si lee aquella ponencia, que supongo se conservará en algún archivo) es que el documento fue redactado dentro de la más estricta ortodoxia tomista, pero que, por iniciativa mía, pusimos en ella una «firma», es decir, una señal o indicio que diese testimonio, cuando fuera oportuno, de la actitud de sus redactores. Esta señal fue una tesis solemne que proponíamos en la ponencia como corolario de nuestra argumentación metafísica, una tesis por la que proclamábamos el derecho de la persona humana a comer carne y en la que condenábamos enérgicamente el vegetarianismo. Recuerdo el placer que los autores experimentábamos en el momento en el cual, en el Paraninfo pontificio de Salamanca, los asistentes, entre ellos graves y multicolores prelados, al llegar al final de la hoja en la que estaba nuestra tesis, cabeceaban en signo de aprobación, acaso encontrando algo de originalidad en aquella llanura escolástica; recuerdo la satisfacción que nos produjo el hecho de ser llamados por unos obispos que nos felicitaron efusivamente. Y recuerdo que, ya de vuelta al asiento, un tercer amigo, compañero de Colegio Mayor que deambulaba por allí, se paró ante nosotros y mirándonos fijamente, medio en broma, medio en serio nos dijo: «¡Apócrifos!» Lo que también puedo decir en defensa retrospectiva de mi conducta juvenil es que yo me abstuve de toda ulterior relación con la organización de Pax Romana, a pesar de los consejos de algunos amigos, que veían en esas relaciones un camino abierto para mejorar la situación profesional, o simplemente para conseguir alguna beca.

Otros ejemplos de experiencias religiosas están tomados de la época en que yo ya era profesor de filosofía en un Instituto de Salamanca y director del mismo. Cuando yo llegué a Salamanca a finales de los años cuarenta no conocía a nadie. En el periódico

local vi un día, por un documento suscrito por el obispo de la diócesis, que su ilustrísima era hermano del padre Barbado Viejo, un dominico asturiano que había sido profesor mío de Psicología en la Facultad de Filosofía de Madrid, y cuya *Historia de la Psicología*, así como otros artículos suyos (por ejemplo: *Cuándo se une el alma al cuerpo*) aún releo de vez en cuando con admiración y provecho. Fui a visitarle a su palacio (sede, en años por entonces todavía no muy lejanos, del Cuartel General de Franco durante la Guerra Civil). No me es muy fácil explicar por qué me decidí a ir a visitarle. Desde luego no fue con intención de burlarme, o de obtener algún beneficio profesional, sino seguramente movido por la simpatía hacia su hermano y por una curiosidad cuasi etnológica de ver cara a cara a un personaje que entonces tenía tanto poder, o más, que un capitán general. De hecho, me acogió paternalmente y, al parecer, le resultó grata mi conversación. Tenía que ir a verle todas las semanas para hablar (yo tenía que darle el tratamiento de Ilustrísima y me reprendía alguna vez que le trataba de usted) de filosofía y teología escolástica. (Por aquellos años estudiaba yo los grandes infolios de los Salmanticenses, de los Conimbricenses, los *Comentarios* de Araujo, las obras de Fonseca, de Bañez, etc., que estaban en la Biblioteca universitaria: era la caída constante en una tentación también constante, explicable por la simple presencia de aquellos libros venerables (tentación y caída que trataba de hacer compatibles con mis estudios más profesionales de los *Principia Mathematica* de Russell-Whitehead, de la *Logische Syntax der Sprache* de Carnap, etc.). El señor obispo actuaba como consejero y me era de gran utilidad para explicarme y matizarme algún punto oscuro del *Tratado de los dones del Espíritu Santo* de Juan de Santo Tomás que yo había leído durante la semana. Se estableció un tipo de relación acaso comparable a la que Gil Blas mantuvo, según él nos cuenta, con el Duque de Lerma. Pero la relación quedó rota por la siguiente circunstancia, o si se prefiere experiencia —esta vez, experiencia de mi enorme ignorancia religiosa—: el capellán de mi Instituto me había pedido que intercediese ante el señor obispo, cuya amistad conmigo conocía, para trasladar la capilla del local en el que estaba a otro más digno. En la semanal visita, le formulo al señor obispo la petición del capellán. El señor obispo muestra, desde luego, su buena disposición a acceder, pero me pregunta (supuse que por algún motivo técnico): «¿Tiene ara?» Yo no sabía lo que era el ara, en su sentido litúrgico (simplemente sabía que ara significaba genéricamente altar) y le respondí que,

efectivamente, tenía una hermosa ara de madera tallada. El obispo quedó, según pude verlo, estupefacto, supongo que porque no le cabía en la cabeza cómo un profesor de filosofía, bastante entendido por entonces en el *Tratado de los dones del Espíritu Santo*, de Juan de Santo Tomás, pudiese ignorar asunto tan elemental, lo que demostraba que yo o era un mero «teórico», no practicante, o un impostor. No sé lo que realmente pensaría; tan sólo me acuerdo de que volvió a repetir, en un tono inquisitorial, la pregunta («Digo si tiene ara») y que yo advertí que me había cogido en algo importante, que se había producido una avería, cuya naturaleza me era imposible descifrar en aquellas circunstancias. Se levantó y me dijo: «Tú no sabes lo que es el ara» y me despidió sin citarme para la semana siguiente. Así comenzó la experiencia de mi ignorancia en materia de aras, que estimuló lógicamente mi interés por conocer a fondo las aras. Un interés que sin duda deberá considerarse como interés estricto por los asuntos religiosos. Segundo ejemplo: siendo director del mismo Instituto que albergaba aquel altar sin ara, me correspondía organizar anualmente los «ejercicios espirituales». Acudí un año a los padres dominicos de San Esteban y vinieron dos frailes que relataban historias terroríficas de difuntos aparecidos que pedían confesión. Sus pláticas encogían el corazón del alumnado. Al terminar la semana, se celebró una misa de comunión, con asistencia de todo el cuerpo de profesores. Yo me senté al armonium, ante un cuaderno con las sonatas de Mozart: era un procedimiento para colaborar activamente en la misa y, al mismo tiempo, para estar por completo fuera de ella (en el fondo, se trataba de una reproducción, cambiados los parámetros, de la misma forma de proceder por la que, años atrás, leía durante la misa el *Tratado teológico-político* de Espinosa). Pero recuerdo perfectamente que cuando, habiendo sonado la campanilla que preparaba para la comunión y cuando ya había desfilado toda la gente por el comulgatorio y estaban todos volviendo a sus bancos, mientras yo estaba muy abstraído luchando con la partitura, se me aparecieron los padres dominicos delante del armonium, acompañados por el Jefe de estudios, invitándome, con una sonrisa inapelable, a que como Director del Centro, cerrase la ceremonia de la comunión. Yo no tuve tiempo de preparar una respuesta disculpatoria y de modo automático tras un cálculo a la velocidad de la luz, y acaso erróneo, de las consecuencias que pudieran seguirse de mi negativa, me levanté y seguí a los frailes hasta el comulgatorio con un lema bien firme en mi cabeza: «Cualquier movimiento a des-

tiempo puede poner en peligro la vida del artista». Y así es como tuvo lugar la única experiencia eucarística de mi vida adulta.

Confieso, sin embargo, que en todo este tipo de conductas, yo no tenía una sensación excesiva de opresión. Se trataba, más bien, de una cierta incomodidad natural, como cuando hay que hablar en voz baja por si molestas a alguien. Eso sí, sabía perfectamente que si alguien se enterase de lo que ocurría «en mis adentros» se pondría en peligro la vida civil de un profesor de filosofía y director de Instituto. Por ello, a las doce de la mañana de los domingos, yo salía de casa a dar un paseo por las calles, con objeto de que los vecinos o la asistenta (la «telepantalla») pensasen que iba a misa. Como en los inviernos hacía mucho frío, acabé entrando en las Iglesias y en ellas escuché homilías y sermones de diversos géneros, desde las oraciones cuidadas al estilo orteguiano de un padre jesuita, que luego ha sido famoso novelista, hasta las exhortaciones a la misión «hacia las Indias» de un capuchino cuyo recuerdo en mi «memoria episódica» se funde tenazmente con el recuerdo que mi «memoria semántica» tiene de los relatos de los libros de historia salmantina del siglo XVI. Por esto yo no he lamentado nunca el haber tenido que vivir de ese modo durante aquellos años: constituyeron una experiencia de valor incalculable, que ahora me atrevería a redefinir como la experiencia no ya de la «vuelta atrás» que la victoria de Franco, según algunos, habría determinado —como si una vuelta atrás fuese posible alguna vez— sino más bien como la experiencia de la reconstrucción de la vida del siglo XVI (el Padre Vitoria, la música de Salinas y de Cabezón...) realizada en pleno siglo XX, como cobertura ideológica desde la cual, el capitalismo español, aprovechando las posibilidades disciplinarias, de tipo militar, creadas con su victoria, pudo sentar las bases para el desarrollo industrial de España. (Un desarrollo que, a la muerte de Francisco, puso a España en el décimo puesto en la serie mundial de las potencias industrializadas. Puso a España en un punto tal que la maduración de la democracia parlamentaria se hacía posible y un cambio de régimen se hacía necesario si se quería llevar por buen camino la gestión de los mismos intereses del capitalismo internacional.) Se decía, por ejemplo, que el padre Santiago Ramírez (a quien yo trataba mucho, porque era paisano mío) era el «Soto redivivo» y, seguramente, cuando yo iba a visitarle a San Esteban y dando vueltas a su claustro escuchaba sus explicaciones extraordinariamente eruditas sobre temas improvisados, podía tener una imagen de lo que allí mismo pudo haber ocurrido en el siglo XVI.

Acaso, más exacto que decir que el Padre Ramírez fue un anacronismo, sería decir que fue una suerte de fósil viviente, algo parecido al raro molusco *Neopilina* del Silúrico, que todavía vive hoy, una supervivencia, sería decir que fue una reconstrucción, casi indiscernible del modelo original, aunque su «estructura tecnológica» fuera totalmente distinta (a la manera como la sinfonía de Mozart que escuchamos en el disco compacto reconstruye el original mediante procedimientos de digitalización desconocidos en el siglo XVIII). ¿Por qué motivos, si no es por los que procedían de este entorno ambiental, podría yo haberme interesado y de un modo creciente por las disputas de los escolásticos, y no sólo por las teológicas, sino también por las físicas o por las lógicas? Todavía sigo opinando que el conocimiento de la escolástica es muy conveniente y necesario para una formación filosófica académica seria y agradezco a aquella época de «reconstrucción» el haber moldeado mi interés. Un interés que no era espúreo ni subordinado a fines oblicuos, sino un interés «por la cosa misma», que estaba ahí, ante la vista inmediata. Pero este interés objetivo y adecuado no justificaba que se bajase la guardia. Incluso ante amigos o compañeros muy cercanos, era preciso desarrollar las conductas adaptativas precautorias ordinarias, por la sencilla razón (y lo decía en cada caso la prudencia) de que este amigo y compañero se podría ver obligado «en conciencia» a denunciarnos. No quiero contar algunas anécdotas que podrían retrospectivamente herir la amistad de terceras personas que aún viven. Tan sólo añadiré que yo sabía bien que mi caso no era aislado: un día vi levantarse de la rejilla de un confesionario a un gran amigo mío que «estaba en el secreto», según decíamos entonces. Me extrañó verle allí porque me parecía excesiva su precaución y así se lo manifesté, pero quedé convencido de su prudencia cuando me argumentó que, de no confesarse, y puesto que desde luego tenía que comulgar, por razones de su cargo, al día siguiente, era muy probable que se descubriese muy pronto que su comunión había sido irregular, es decir, sin confesión previa: «De hacer las cosas, hay que hacerlas bien». Se comprende, por tanto, que sólo inicialmente me haya producido sorpresa mezclada con un cierto sentimiento de haber sido «calumniado», el siguiente párrafo del libro de Salvador Paniker *Segunda memoria* (Seix Barral, 1988) cuando me fue leído por un amigo y luego directamente por mí en su página 389: «Sintomático y celtibérico Gustavo Bueno. Era muy católico y practicante en la época en que mi hermano [Raimundo] fue su director

espiritual. Ahora explica que el monoteísmo ha sido una fase de transición al ateísmo...» Bien analizada la información que da Salvador Paniker, hay que decir que efectivamente no es gratuita ni «calumniosa», sino que tiene fundamento, incluso que es, de algún modo, verdadera. ¿De qué modo? Acogiéndome a la famosa distinción de Pike entre las perspectivas *etic/emic*, podría decir: que desde la perspectiva *etic* de un observador que, como Raimundo Paniker, siguiese, al menos en parte, mi conducta de aquellos años, era cierto que yo era muy «católico y practicante»; pero si el observador se hubiera situado en la perspectiva *emic* en el punto de vista del agente de esa conducta, entonces el diagnóstico sería erróneo, puesto que yo era, más que creyente practicante, practicante no creyente. Recíprocamente, que Raimundo Paniker fuese por aquellos años mi «director espiritual», puede ser un recuerdo *emic* de su propia conducta (si es que, cuando venía a visitarme, venía también a catequizarme, y si es cierto, como supongo, que lo que Salvador Paniker dice en su libro se lo haya contado su hermano Raimundo). Pero, desde mi punto de vista, Raimundo Paniker era un antiguo compañero de Facultad, algo mayor que yo y mucho mejor informado, prácticamente en todos los campos, al que me alegré de volver a ver a su llegada a Salamanca, a principios de los años cincuenta y a quien yo invitaba de vez en cuando a tomar café, en virtud de una espontánea simpatía, que aún conservo por él al cabo de casi cuarenta años de alejamiento. Una amistad limitada, es verdad, a ciertas esferas, puesto que se trataba de un caso típico que obligaba a las consabidas tácticas de conducta adaptativa precautoria (recuerdo que Raimundo Paniker ya entonces me consideraba «un poco jansenista»).

3. Y para terminar este recuento de aportación de «materiales experimentales» de índole biográfica, que puedan servir para explicar la persistencia y la re-generación de un antiguo interés mío por Dios y por la religión me referiré ahora al influjo no ya de experiencias religiosas socialmente canalizadas (obispos, teólogos, directores espirituales-etic), sino al influjo de una experiencia religiosa específica a partir de la cual me decidí a tomar en serio ciertas sospechas que más tarde desarrollé en forma de tesis en *El animal divino*. Es necesario advertir, para mantener la debida perspectiva, que entre las «experiencias religiosas» a las que me he referido y la que voy a contar a continuación, hubo una época intermedia en la cual, y no sólo por fortaleza de mi ánimo —aunque tampoco debió faltar—, sino también porque habían cambiado mis circunstancias

personales, aún en pleno franquismo (al haber ingresado en el cuerpo de catedráticos de Universidad) yo pude desplegar durante muchos años un tipo de conducta que ya no se guiaba tanto por esa «prudencia adaptativa precautoria» cuanto por otros principios que, sin abandonar la prudencia (aunque algunos amigos creían que era suicida), habían dejado de mirar el ambiente ideológico como si fuese un escenario irreversible, porque parecía que ya era posible colaborar a su transformación radical. Es evidente que la propia Iglesia colaboró, tras el Vaticano II, a esa evolución. La Iglesia emprendió una franca retirada, al menos a mí me lo parecía, de sus posiciones más firmes y valiosas: la liturgia latina, la música tradicional, la disciplina eclesiástica, el celibato —que era condición imprescindible para la práctica de la confesión individual. Los cismáticos de Lefèbvre, a mi juicio, tienen toda la razón cuando propugnan mantener a toda costa las estructuras íntegras de la Iglesia Católica tradicional. Acaso creen saber que la Iglesia Romana, tras el Vaticano II, ha entrado en un proceso de degeneración, de aproximación a las formas del protestantismo más radical, irreversible. Pero también me parece que el Vaticano II tuvo razón, puesto que él sabía que la Iglesia tradicional se iba quedando aislada, en creciente minoría (la de Lefèbvre). Y que era preciso el *aggiornamiento*. Ésta sería la dialéctica de la historia actual de la Iglesia Romana: que tanto los que en su seno piden la integral conservación, como los que piden la renovación, tienen motivos de prudencia equivalentes y bien fundados. Sólo que los motivos de los integristas (para decirlo al modo escolástico) se fundan en la *esencia* de la Iglesia, mientras que los motivos de los renovadores se fundan en su propia *existencia*. Aquellos dirán que mantener en la existencia una institución «desvirtuada», que va perdiendo sus esencias más puras, es una traición; y éstos, que pretender mantener unas esencias que comportan necesariamente la progresiva extinción, la *inexistencia* más o menos próxima, es tanto como mantener una utopía, una esencia que no existe en ninguna parte. Valgan estas fórmulas para expresar la dialéctica a la que está sometida en nuestros días la Iglesia Católica, una institución que no tiene paralelo histórico. Desde este punto de vista, el oleaje dialéctico en el cual se debaten hoy los católicos, tiene algo de grandioso y difícilmente podrá justificarse que alguien que esté atento a «la marcha del mundo», en sus magnitudes macrohistóricas, pueda carecer de interés por penetrar, tanto como pueda, en la naturaleza de este proceso de decadencia de una institución que pretendió ser universal y eterna.

Se comprenderá que cuando se me abrió la ocasión de desarrollar una conducta de «ilustración militante» (sustitutoria de mi anterior conducta «adaptativo precautoria»), no exenta de ciertos peligros, yo no emprendí tal conducta con ningún estilo fanático, sino estrictamente pedagógico, por medio de la discusión y la polémica. Seguí manteniendo amigos creyentes, incluso clérigos, que no repudiaban mi amistad. Jamás insulté a las personas (aunque a veces las ironías resultaban más hirientes que los insultos) y desde luego, en el plano familiar, dejé a todos en total libertad a fin de que siguiesen actuando «espontáneamente» las influencias objetivas del nacional-catolicismo agonizante. Y así, jamás se me ocurrió prohibir a mis hijos que participasen con sus compañeros de colegio en las ceremonias religiosas habituales, o incluso en los «ritos de paso». Y no precisamente por «respeto a su libertad» (concepto que me parecía totalmente vacuo aplicado a niños de seis años) sino simplemente por mínima sabiduría pedagógica de individuo dedicado toda su vida a la enseñanza. Crear situaciones conflictivas que aislasen a un niño de su comunidad era un rigorismo contraproducente —que algunos compañeros practicaban por «razones éticas»— capaz de dar lugar a traumas de consecuencias impredictibles. La prudencia aconsejaba dejar que las costumbres de la escuela actuasen «libremente». Yo también pondría en marcha mis estrategias pedagógicas en el momento oportuno y que en cada cual saliese la resultante que pudiera salir. Véase ahora (después de mi exposición *emic)* cómo veían o ven aún, desde un punto de vista *etic,* mi conducta algunos miembros del clero católico militante, si nos atenemos a este comentario publicado en una revista asturiana *(Comunidad,* abril 1985, p. 7) a raíz de una intervención mía en TVE: «*La Clave* ese bodrio manipulador decidió «democráticamente» que el Viernes Santo se hiciese un proceso en toda regla a la Iglesia Católica. Un obispo y un teólogo cayeron en la trampa de contribuir a la charlotada. Con preguntas preparadas por la redacción del programa. Con nuestro ínclito Gustavo Bueno, que dicho sea de paso, es un fenómeno de la dialéctica, aunque todo lo quería para él. Y lo que debía de ser un diálogo sobre aciertos, fracasos y fallos de la Iglesia como institución, se convirtió en un Verdadero Proceso a la Fe. Y por suerte, Dios, la fe, como el amor y la amistad, no caben en los procesos de la razón del hombre. ¡Qué lástima que nadie haya preguntado a D. Gustavo Bueno por las razones por las que obligó a su hija a recibir la primera comunión en la Iglesia de San Juan de Oviedo! ¿Sería por la Reforma Agraria?»

Por fin, paso ya a relatar mi experiencia religiosa más genuina y específica, en tanto que ella fue el estímulo de ese interés regenerado por la religión, que me llevó a escribir *El animal divino*. Yo sé que mi relato, contemplado desde las coordenadas de las «religiones terciarias», será reducido a la condición de un vulgar episodio etológico, hasta un punto tal, que alguien verá como blasfemo o simplemente ridículo el calificarlo como «experiencia religiosa». Y lo sé porque, también yo, desde las coordenadas de la religión terciaria, si bien secularizada en la doctrina del «automatismo de las bestias» de Gómez Pereira y, después, de Descartes, estaba acostumbrado desde siempre a mirar a los animales (de un modo que ahora me atrevo a llamar «impío») como simples «sistemas mecánicos», considerando cualquier otro tipo de relación con ellos como mera «sensiblería» o «antropomorfismo». Un perro, por ejemplo, deberá ser visto en el mejor de los casos como un animal útil para hacer experimentos en la mesa de disección o en un laboratorio de Fisiología; o bien, como un «irracional» al cual se le puede atar una lata en el rabo, o cosas por el estilo. Desde estos supuestos —si bien, también hay que decirlo todo, afectado, aunque de un modo abstracto, por la lectura de los nuevos etólogos que iban llegando en los años setenta: Von Frisch, Lorenz, etc.— se comprende la viva impresión que experimenté en la circunstancia que describo a continuación. Paseando por un camino perdido, vi a un perro de aspecto terrible que marchaba por el lado opuesto aproximándose hacia mí. Vencí el temor inicial, considerándolo vergonzoso; probablemente me erguí, y pasé junto al animal fingiendo ignorarlo. Él hizo lo mismo. A los dos o tres pasos posteriores al cruce, y acaso como para confirmar la superioridad de mi estrategia racional (que había determinado lo que yo consideré una victoria, el no ser atacado), me volví esperando ver al perro, prosiguiendo su marcha con las orejas gachas. Pero resultó que en el mismo momento en el que yo me volvía, se estaba volviendo él también y nuestras miradas quedaron profundamente *religadas* durante unos instantes. Esto fue todo: ese animal no era una máquina salvo que yo también lo fuera. Ese animal había mantenido una relación perfectamente simétrica y de tipo personal conmigo. Si ese animal hubiera sido más corpulento o más astuto —o yo más cobarde o más débil— le hubiera mirado como a un ser superior. ¿Acaso no tenía esto nada que ver con esas relaciones que suelen llamarse religiosas? Pero entonces la religión ya no sería una relación imaginaria, mental, con seres irreales —la religión

podría ser considerada, en su núcleo fundamental como real, verdadera.

Y así se desencadenó un interés por las religiones primarias, acaso en virtud de mecanismos psicológicos similares a los que desencadenaron en su tiempo mi interés por las religiones terciarias: por la presencia real de las entidades «religiosas», actuando sobre una disposición previa, sin duda excesivamente alejada conceptualmente de tales presencias (ateísmo en un caso, mecanicismo en otro). Esta desproporción podría ser razón suficiente para explicar, al menos desde un marco autobiográfico, mi interés renovado por Dios y por la religión, es decir, para responder, a mi modo, a la cuestión titular: «¿Por qué quienes son ateos y tampoco son religiosos pueden interesarse por Dios y la religión?»

CUESTIÓN 2.ª

«EL CONFLICTO ENTRE LA RELIGIÓN Y LA CIENCIA»

1

Planteamiento de la cuestión

1. El sintagma titular de esta cuestión («El conflicto entre la Religión y la Ciencia») cristalizó en España, como fórmula que condensaba una enorme masa de debates, entonces en plena ebullición (la fórmula opuesta correlativa fue esta otra: «La armonía entre la Religión y la Ciencia») a raíz de la traducción de la famosa obra que Guillermo Draper (doctor en medicina y leyes, profesor en la Universidad de Nueva York, y autor de un tratado de Fisiología humana) había publicado en inglés, en 1873, con el título de *History of The Conflict Between Religion and Sciencie.* Dos traducciones, promovidas por círculos kraussistas, se hicieron en español en el año 1876; una de ellas, anónima, en *La Biblioteca Contemporánea,* y la otra, traducida directamente del inglés por Augusto T. Arcimis, con prólogo copioso de Nicolás Salmerón. Por supuesto, siguieron otras traducciones de la obra de Draper: A. Gómez Pinilla, en la editorial Prometeo (patrocinada por V. Blasco Ibáñez) o, para citar la última, ya en nuestros días, la reimpresión en Altafulla (Barcelona 1987) de la traducción de Arcimis, coordinada por Alberto Cardín y asesorada, en la sección de Filosofía, por Alberto Hidalgo. También debemos referirnos a la edición microfilmada, junto con las principales obras españolas que reaccionaron contra ella, de *Pentalfa microediciones,* Oviedo 1987.

La obra de Draper suscitó en todo el mundo, como es sabido, una encarnizada polémica. Ateniéndonos a España, hay que cons-

tatar la abundancia de las respuestas críticas. La Real Academia de Ciencias Morales llegó, incluso, a convocar un concurso al efecto, aunque la obra de su ganador (Abdon de Paz, *Luz en la tierra),* no fue, ni mucho menos, la mejor. Más interés tuvieron las obras de José Mendive *(La Religión Católica vindicada de las imposturas racionalistas,* segunda edición 1887), la de Miguel Mir *(Harmonia entre la Ciencia y la Religión,* 1879; nueva edición, 1892), o la de A. Comellas Cluet *(Demostración de la armonía de la Religión Católica y la Ciencia,* Barcelona, 1880). La más famosa, seguramente, llegó a ser la del padre F. Tomás Cámara, *Contestación a la Historia del conflicto entre la Religión y la Ciencia* (Primera edición 1879). Sin embargo, este «género literario», estrictamente apologético cuando era utilizado por cristianos, no tenía por qué reducirse a los límites de la polémica con Draper y se extendía, lógicamente, a horizontes más amplios. Acaso la obra más impresionante en este terreno, por el vigor de sus planteamientos, y sobre todo, por la sorprendente precisión de las reconstrucciones del «pensamiento enemigo», fue la obra del Cardenal González *La Biblia y la Ciencia,* en dos volúmenes (Madrid, Imprenta de Pérez Lubrill, 1891). El género puede considerarse consolidado, pero nuestro propósito no es continuarlo ni hacer su historia, sino únicamente fijarle a la cuestión enunciada algunas de sus coordenadas de fecha y lugar, con objeto de delimitar el sentido que pueda tener en cuanto cuestión «actual». Actual, aunque no sea más que porque también nuestro siglo ha producido una obra de inspiración y resonancia similar a la que correspondió a la obra de Draper en el siglo pasado: me refiero al libro de Bertrand Russell *Religión y Ciencia,* publicado en 1935, con varias ediciones y traducciones al español.

En cualquier caso, se trata de una cuestión sobre cuya actualidad es necesario reflexionar, porque se ha extendido la opinión, sobre todo en círculos de creyentes o de simpatizantes, de que hoy ya no está «de moda» hablar del «conflicto entre la Religión y la Ciencia», queriendo sobreentender que ya no hay conflictos, incluso, que la Ciencia corrobora hoy a la Religión, que la «Biblia tenía razón».

2. El planteamiento de nuestra cuestión no se mantiene, desde luego, en el mismo plano en el que tuvo lugar la polémica de Draper (y por ello hemos entrecomillado la fórmula titular). Por decirlo así, nuestro planteamiento no es de primer grado, sino de segundo grado (de ahí las comillas), puesto que no tratamos de

entrar en la «liza», sino más bien de analizar las condiciones según las cuales la polémica tuvo lugar del modo como lo tuvo, y las razones por las cuales ha dejado de tener en el presente la virulencia que tuvo antaño. Pero ¿puede concluirse, por ello, que la «cuestión del conflicto» ya no tiene actualidad? Es evidente que únicamente volviéndonos a la historia de la cuestión podemos alcanzar algunos criterios que nos permitan un juicio sobre la «actualidad» o «inactualidad» de la cuestión del conflicto o sobre sus aspectos actuales o inactuales.

El modo como tuvo lugar la polémica está reflejado en los mismos términos que componen el sintagma titular: «Religión y Ciencia». Es el modo de la abstracción univocista, de la generalización vinculada a los planteamientos del positivismo o racionalismo. Es el tratamiento de los conceptos Religión y Ciencia como si fuesen conceptos genéricos, porfirianos (unívocos), de los cuales fueran meras especies las religiones particulares y las ciencias particulares. Sólo para quien sobreentienda la idea de religión —o correspondientemente la idea de ciencia— como si fuera una esencia porfiriana, tendrá pleno sentido, un sentido autónomo, la fórmula titular de nuestra cuestión, o la fórmula correlativa, la que se refiere a las armonías. Para quien entienda la idea de religión como una esencia no porfiriana (y otro tanto habrá que decir de la idea de ciencia), entonces será preciso preguntar ya en el comienzo: «¿De qué religión estamos hablando, o de qué fase del curso de la Religión?» «¿De qué ciencia se habla (Ciencia o Filosofía), o de qué fase de la Historia de las ciencias?» Pues las relaciones, sean de conflicto sean de armonía, entre la Religión y la Ciencia no tienen por qué ser uniformes en todos los casos y, por consiguiente, el tratamiento global es simple confusionismo y aún oscurantismo, tanto cuando ese tratamiento tiene la intención de un ataque racionalista, como cuando tiene la intención apologética por parte de los creyentes.

La generalización de la fórmula titular la entendemos, por nuestra parte, como una generalización a las diferentes fases del curso de la Religión de los problemas suscitados precisamente en torno a las religiones terciarias y, más precisamente, en torno al catolicismo, y esto sin perjuicio de paralelos o precedentes en religiones propias de otras fases del desarrollo histórico de las religiones positivas. A nuestro juicio, no es esto un detalle accidental, sino algo que está ligado a la propia naturaleza de las relaciones de conflicto o de armonía implicadas en la cuestión. Porque la

Religión aparece aquí en función de la Ciencia y la Ciencia no es una formación intemporal o inespacial, sino una formación cultural que se desarrolló precisamente en un horizonte cristiano. Por este motivo, hablar, en general, del «conflicto entre la Religión y la Ciencia» es tanto como eliminar componentes específicos esenciales de la dialéctica histórica de las relaciones de referencia. El mismo padre Cámara ya se había dado cuenta de que Draper, en rigor, no se refería a los conflictos entre la Ciencia y la Religión en general (dado el trato benévolo que, según Cámara, Draper otorga al Islamismo), sino a los conflictos de la Ciencia con la Iglesia Romana; llega hasta el punto de insinuar que Draper no escribió por propia iniciativa, sino por iniciativa y cuenta de Bismarck, a raíz del Concilio Vaticano I, y que *Los Conflictos* son sólo una batalla dentro del *Kulturkampf*.

La generalización de que hablamos (la fórmula abstracta: «Los conflictos o armonías entre la Ciencia y la Religión»), no ha de ser interpretada necesariamente como efecto de un mero proceso psicológico de simplificación, de eliminación de detalles. Cuando nos acogemos a las premisas de una Teoría General de la Religión capaz de diferenciar etapas o fases sistemáticas en su desarrollo (una teoría general con generalidad atributiva que comprende diversas partes específicas sucesivas), y a las premisas de una Teoría de la Ciencia capaz de proporcionar criterios precisos de distinción entre el conocimiento científico y el filosófico, entonces es posible que la generalización de referencia tenga que ver con la dialéctica misma del desenvolvimiento de la Religión (en su fase de Religión terciaria), en la medida en que este desenvolvimiento tenga, a su vez, que ver con la cristalización de eso que suele ser llamado «racionalismo moderno». Pues una tal cristalización depende también de la evolución de las religiones terciarias y de las ciencias positivas (categoriales).

Desde este punto de vista, la cuestión titular se nos plantea, ante todo, como la cuestión misma del desarrollo evolutivo, histórico, del tema del «conflicto de la Religión y de la Ciencia», como el modo de comprender su alcance efectivo a partir de los propios planteamientos emic, aunque tratado sistemáticamente desde una perspectiva etic determinada. Tras la exposición de esta Historia sistemática, podemos intentar establecer nuestros propios puntos de vista, ahora gnoseológicos, relativos al alcance de la intrincación entre la Religión y la Ciencia, en sentido estricto, el que supone la disociación entre la Ciencia y la Filosofía. Éste será el objetivo del

artículo primero. Y puesto que en este artículo acabamos postulando la necesidad de descomponer el complejo ciencia-filosofía, en el tratamiento gnoseológico de nuestro tema, será preciso suscitar, como asunto aparte, el de las relaciones de conflicto o armonía entre la Religión (considerada ahora como una especie particular de creencia) y la Filosofía. Éste será el objetivo del artículo segundo.

Artículo 1.º

Evolución Histórico-sistemática del tema: «Conflicto (o armonía) entre la Religión y la Ciencia»

1. Tomamos el «conflicto entre la Religión y la Ciencia» *in medias res,* a partir del libro de Draper. Pero, como hemos dicho, la relación de conflicto ha de entenderse como un miembro de un sistema más amplio de relaciones, de las cuales, la que cobró forma inmediatamente (en la polémica con Draper) fue la relación recíproca de «armonía» entre la Religión y la Ciencia (Mir, Comellas, etc.). En esta polémica, además, la relación de conflicto no se ajustó estrictamente al formato de una relación simétrica. Draper, y en general el positivismo racionalista, entendió, desde luego, el conflicto como si estuviese originado por la misma existencia de la Ciencia que, aun sin quererlo, suscitaba el *casus belli,* ante la resistencia sistemática que le oponía el oscurantismo. La Historia de la Ciencia —decía Draper— no es un mero registro de descubrimientos aislados, es la narración del conflicto de dos poderes antagonistas: «Por una parte, la fuerza expansiva de la inteligencia del hombre; la comprensión engendrada por la fe tradicional y los intereses mundanos, por otra». Fue la Ciencia la que, por así decir, se creía en la obligación de mostrar a la Religión su condición de obstáculo, como oscurantismo anticientífico (añadía Draper: «Nadie ha tratado hasta hoy esta materia bajo tal punto de vista y, sin embargo, así es como actualmente se nos presenta»). Es a la Ciencia a la que corresponde jugar el papel de «agresor». La Religión, no respondió entonces tanto contraatacando, cuanto más bien defendiéndose (apologética), incluso, intentanto negociar la paz y mostrando (a nuestro juicio con alguna razón) que la dicotomía de Draper era simplista. La Religión intentaba mostrar la armonía, sin

reconocer la verdadera causa de una guerra, o simplemente se replegaba (nueva hermenéutica bíblica, distinción entre sentido alegórico y literal de los textos con un alcance más radical que el que la tradición había permitido). No es nada fácil, sin duda, establecer una línea divisoria capaz de separar la *apologética* de la *armonía* y, menos aún, la *armonía* del *repliegue* de la nueva hermenéutica. Por ello, preferimos englobar inicialmente los tres procedimientos bajo la rúbrica general de «relación recíproca» (pero no simétrica) a la relación de conflicto. Una relación que por su intención emic acaso podría llamarse de «concordia religiosa», de pacificación, como definición de una actitud muy frecuente a la que tendería la Religión ante el ataque de la Ciencia.

Así las cosas, se nos hace evidente que este sistema mínimo de relaciones, el par constituido por el conflicto científico y la concordia religiosa, aunque sirve para cubrir el horizonte en el que se mantienen las posiciones en polémica a finales del siglo pasado y comienzos del presente (diríamos: los cincuenta años jalonados por la guerra franco-prusiana y la primera guerra mundial), no agota todas las relaciones posibles que han de considerarse como componentes del mismo sistema de relaciones alternativas. Por ejemplo, y muy principalmente, las relaciones inversas a las citadas, a saber, aquéllas según las cuales la Religión es la que lleva la iniciativa en el conflicto (ahora un conflicto «religioso») y es la Ciencia (o el complejo ciencia-filosofía) la que responde con gestos de concordia (replegándose, reinterpretando, cediendo). Hay, sin duda, más alternativas implicadas en el mismo sistema, por ejemplo, las relaciones de conflicto mutuo, las de armonía mutua, o simplemente las relaciones de ignorancia recíproca, o no recíproca. Se hace preciso, por tanto, un *regressus* desde el planteamiento de las relaciones del conflicto por el positivismo racionalista, hasta el sistema completo de las posibles relaciones alternativas del cual aquéllas constituyen sólo un fragmento, aunque singularmente significativo.

2. Significativo, entre otros motivos, porque él está siendo el punto de partida históricamente dado de nuestro *regressus*, y no por azar, sino por una razón «estructural» que ciframos en la naturaleza ordenada, según un cierto orden de sucesión, de las alternativas que constituyen el sistema de relaciones de referencia. Si esto es así, nuestro *regressus* cobrará inmediatamente la forma de un *regressus* histórico. Que no entenderemos, obviamente, en el sentido de un mero regreso hacia los precedentes cronológica-

mente determinables que, sin duda, gravitan sobre la polémica *draperiana, sino en el sentido de una ulterior exposición de aque*llas alternativas abstractas en tanto ellas puedan ser presentadas como fases a través de las cuales se despliega el sistema de las relaciones del conflicto o armonía entre la Religión y la Ciencia.

Por lo demás, nuestro propósito, no es el de emprender una investigación histórica *in forma*, ni siquiera algo que se le parezca. Lo que nos proponemos es trazar las líneas generales de un sistema de relaciones alternativas ordenables sucesivamente que pueda servir de marco para eventuales ulteriores investigaciones históricas. Las escasas referencias empíricas que figuran en nuestra exposición deben ser interpretadas como meras ilustraciones del alcance que damos al sistema esquemático ofrecido, antes que como fragmentos de una Historia moldeada según ese sistema.

3. A efectos de poder llevar a cabo la ejecución, con categorías históricas, de esta sucesión sistemática de relaciones cuasi funcionales *entre* la Religión y la Ciencia —*es decir, entre formas diferentes* de Religión y Ciencia—, deberemos presuponer los correspondientes «parámetros materiales», puesto que solamente cuando éstos están dados, cabrá hablar de esta ordenación y coordinación sistemática con un alcance histórico-cultural. La determinación de estos parámetros, aunque llevada a efecto desde nuestras propias coordenadas, nos remitirá, ante todo, a ciertos «contenidos» o presupuestos ontológicos (es decir, intencionalmente ontológicos, que podríamos llamar ontológicos-emic) ligados a tales parámetros. En la medida en que estos presupuestos ontológicos figuran como presupuestos emic de las propias épocas o fases sistematizadas, pueden ser también considerados como fenoménicos, al menos, en la medida en que no nos consideremos comprometidos en «ellos». Nos ponen delante de la Ontología ligada intencionalmente a los contenidos de los parámetros, no al acto de introducir estos mismos parámetros desde coordenadas ontológicas y gnoseológicas propias.

Sea nuestro primer «parámetro» el concepto mismo de Ciencia —como construcción racional operatoria procedente de las tecnologías de fabricación que, al cerrarse, delimitan círculos categoriales— en tanto que concepto clase cuyos primeros «elementos», identificables como tales, se dan precisamente en la Grecia clásica (la Geometría de Euclides y, en parte, la Astronomía geométrico-cinemática, pero no, por ejemplo, la Física, Química o Termodinámica). Se trata de un concepto restringido de Ciencia, que deja

fuera a otra forma de organización y sistematización de conocimientos, racionales, considerados también, a veces, como ciencias pero que, al no cumplir la definición, llamaremos aquí *doctrinas* o *tecnologías* (políticas, mecánicas); y también excluiremos a la Filosofía, desde luego cuando ésta se toma en sentido lato (equivalente a *Weltanschauung)* pero incluso, en el límite, cuando se toma en sentido estricto. Porque la Filosofía, tal como aquí se la entiende (sentido estricto), y sin perjuicio de su racionalidad (suponemos que no alcanza la posibilidad de cristalizar o cerrar en un círculo categorial), desborda todas las categorías, y si bien tiende a darse a sí misma una forma sistemática, la concatenación de las partes afectadas por este sistematismo no puede ser confundida con la concatenación propia de un *cierre categorial.* En este sentido, la Filosofía no es una Ciencia. Sin embargo, cuando tomamos el término filosofía en su sentido histórico estricto, a saber, la Filosofía de tradición antigua (Parménides, Heráclito, Platón...), será preciso subrayar que, sin perjuicio de la no cientificidad de los sistemas filosóficos, subsiste una profunda conexión genética y analógica entre la Ciencia y la Filosofía «académica». Los más importantes filósofos griegos han sido también grandes geómetras y se dice que Platón escribió en el frontispicio de su Academia: «Nadie entre aquí sin saber Geometría». Desde esta perspectiva, se comprende la proximidad que la Filosofía, en sentido estricto, ha mantenido casi siempre con las ciencias categoriales, hasta el punto de que, según una tenaz tradición (que llega desde luego hasta Kant, pero que no termina con él, puesto que renace en Hegel o Husserl —la Filosofía como Ciencia rigurosa— *strenge Wissenschaft),* la Filosofía ha sido considerada también como una Ciencia, acaso incluso como la Ciencia primera (sea a título de fundamento, sea a título de cúpula de las restantes ciencias). Así, Aristóteles, Descartes o Leibniz. Éstas son las razones por las cuales, si bien nos prohibimos (teniendo en cuenta nuestro primer parámetro) las referencias a las «ciencias» del Egipto faraónico o a las «ciencias» mesopotámicas, chinas o mayas (y, por supuesto, las referencias a las más cercanas ciencias «mariológicas» o «jurídicas»), cuando pretendemos establecer un sistema dialéctico mínimamente riguroso de las relaciones de la Ciencia con la Religión (puesto que no consideramos homologables estas relaciones, sin perjuicio de paralelos o analogías interesantes), en cambio, nos creemos obligados, a efectos de delimitar nuestro parámetro desde su perspectiva emic, a asociar, de algún modo, a la Filosofía, en su sentido estricto

(académico), con el término Ciencia, lo que haremos (para mantener explícita la distinción), introduciendo el concepto de «complejo ciencia-filosofía».

Nuestro segundo parámetro, referente al término Religión, no es menos restrictivo que el parámetro Ciencia, tal como lo hemos establecido. Puesto que por Religión entenderemos aquí Religión terciaria y, eminentemente, en su forma de Religión cristiana y occidental. El motivo de esta restricción es un supuesto, sin duda, muy fuerte, de índole histórica: que la Ciencia —mejor el «complejo Ciencia-Filosofía»—, sin perjuicio de haberse originado en un ámbito «antiguo» (griego precristiano, y no egipcio o mesopotámico), se ha desarrollado, sin embargo, en un ámbito cristiano. Y esto pese a los fundados motivos por los cuales puede afirmarse, que el Islam es una religión más «filosófica» (desde la perspectiva helénica) que el cristianismo. Pero el desarrollo de la ciencia helénica, durante la Edad Media, fue muy precario, y los importantes desarrollos o transformaciones de la ciencia antigua, llevados a cabo por bizantinos o musulmanes, acabaron por confluir en la cultura cristiana occidental en la época del Renacimiento, cuando el Islam fue replegándose, por un lado (acabando por marginarse del proceso histórico de la gran Ciencia), y por otro fue empujando a los eruditos bizantinos hacia el área latina o germánica. La Ciencia, en el sentido moderno, la de los siglos XVI en adelante y, por tanto, el «complejo ciencia-filosofía», se desenvuelve en el ámbito cultural de la cultura cristiana, en el ámbito de la Europa de Carlomagno o de Alfonso VI, si queremos tomar alguna referencia de la Historia político-cultural medieval. Es pues la cultura europea del cristianismo romano germánico, el escenario que tomamos como parámetro del despliegue del sistema de las relaciones Ciencia-Religión, con un significado histórico dialéctico completo, huyendo del mero significado dialéctico abstracto, cuasi gramatical, que alcanzaría un sistema de alternativas de las relaciones entre la Religión y la Ciencia con referencia una vez a la cultura china, otra vez a las escuelas védicas y una tercera a la cultura de los mayas.

En cualquier caso, la introducción de estos parámetros, no debe entenderse como consecuencia de una decisión «etnocéntrica» tendente a restringir nuestro tema al ámbito de las ciencias de estirpe helénica y al de las religiones de sello cristiano, puesto que en este caso no sería preciso hablar siquiera de parámetros. El sistema dialéctico de relaciones Ciencia-Religión que queremos

desarrollar, según una presentación seriada de situaciones (que sólo en algún caso podrán considerarse fases o etapas, pues no son excluyentes ni irreversibles), tiene por lo demás la pretensión de universalidad, en el sentido de que él podría ser aplicado, no sólo a la cultura «europea», sino también a todas las demás. Sólo que ésta aplicación habría que entenderla como una extensión o propagación de las relaciones desplegadas en el ámbito del cristianismo moderno y contemporáneo, a las demás culturas. El proceso corresponde histórica y sociológicamente a la propagación de los métodos científicos (de Galileo, Descartes, Newton, Lavoissier, Dalton, etc...) a los círculos europeos orientales (por ejemplo, la Rusia de Pedro el Grande) o a los chinos, hindúes, o americanos. Pero las relaciones de esta Ciencia en propagación, a través de la Revolución Industrial, con las religiones terciarias de las culturas receptoras (cuando quepa hablar de religiones terciarias y no meramente de animismo o fetichismo), aunque han afectado profundamente a las religiones de tales culturas, no habrán hecho otra cosa sino reproducir, en su escala, el sistema de relaciones que ya tuvieron lugar en el ámbito del cristianismo occidental.

4. Los contornos de la primera situación (que incluye la cultura antigua griega y romana hasta prácticamente el siglo IV d.n.e.) se nos determinan, con un automatismo casi formal, a partir de la circunstancia de que el primer parámetro (el complejo ciencia-filosofía antiguo), se ha constituido con anterioridad a la aparición de nuestro segundo parámetro (la Religión terciaria y eminentemente el cristianismo). Dado, pues, el primer parámetro, no podemos, obviamente, establecer relaciones que sean partes formales del sistema que nos ocupa hasta tanto no supongamos dado el segundo parámetro. Sin embargo, de aquí no cabe concluir que debamos, sin más, «esperar», por el mero flujo de los siglos, a la constitución de nuestro segundo parámetro, aunque no fuera más que porque éste, como veremos, no se configura de un modo enteramente independiente del primero. En efecto, la dogmática cristiana —con los precedentes del judaísmo de Filón y otros— incluyó, no ya sólo a través de tardíos teólogos o concilios, sino en el propio evangelio de San Juan, importantes materiales del «complejo científico-filosófico» griego. El *Logos* de Heráclito y de los estoicos, aparece en el cuarto evangelio (escrito en Efeso, patria de Heráclito), como definición de Cristo: «In principio erat Verbum» (para decirlo con la Vulgata). Además, aun cuando la Religión terciaria de nuestro parámetro no está dada en esta fase de la

cultura antigua, esto no significa que no haya que considerar las relaciones muy ricas, entre el complejo ciencia-filosofía antigua, y las religiones correspondientes. Pues, aunque estas relaciones tengan un alcance muy peculiar y distinto (como trataremos de probar), no por ello hay que dejar de tener en cuenta que muchas de estas relaciones, en tanto iban asociadas al complejo ciencia-filosofía, sirvieron de modelo a las relaciones entre este complejo ciencia-filosofía y las religiones terciarias.

Podrá objetársenos que nuestro planteamiento establece una diferenciación excesiva entre las religiones antiguas y la Religión cristiana (o musulmana) y que, por tanto, una vez sentado el primer parámetro (la ciencia), podían estimarse como secundarias las diferencias por parte del segundo término, de la Religión. Sin duda, tanto las religiones antiguas como las medievales, pueden englobarse en categorías genéricas más amplias (mitos, «creencias»), por lo que podría pensarse que las relaciones dialécticas que estamos explicando se establecen sobre los momentos genéricos que las religiones antiguas comparten con las medievales, y que estas relaciones podrían desenvolverse en forma de una repetición cíclica (al estilo de las fases de Brentano o de Spengler, o de Masson-Oursel). Por nuestra parte, no negamos, desde luego, la efectividad de múltiples momentos genéricos comunes a las religiones antiguas y medievales (sin contar a las orientales), momentos genéricos determinables, no sólo en el terreno sociológico, sino también en el terreno epistemológico y dogmático. Precisamente por reconocerlos, acabamos de decir que las relaciones del complejo ciencia-filosofía con la Religión en esta primera etapa antigua, conforman alternativas a las que puede atribuirse una función moldeadora de alternativas sistemáticas ulteriores. Sin perjuicio de lo cual, afirmo que, el plano en el que se establecen estas relaciones es distinto del plano precursor en el que se dibujan las relaciones antiguas, y ello debido a diferencias no sólo sociológicas, sino dogmáticas, que afectan al mismo complejo ciencia-filosofía. En este sentido, nuestra tesis llega a considerar como oscurantista el empeño de prescindir, en este caso, de las diferencias, en nombre de unos caracteres genéricos que no se niegan.

Las religiones antiguas (y nos referimos a las religiones positivas, y no a ciertas doctrinas teológicas de los filósofos que, en modo alguno, y a pesar de la opinión de W. Jaeger, pueden ser puestas en el mismo plano en el que vivieron las religiones positivas), se mantienen en el estadio que venimos llamando secundario

o mitológico. Grosso modo, las religiones del politeísmo, aunque dentro de este estadio hayan alcanzado el grado de transformación antropomórfica más elevado compatible con la naturaleza numinosa de una entidad cualquiera. Este grado último no excluye, por supuesto, los otros, incluso los más cercanos a las religiones primarias. Por ejemplo, en los misterios de Dionisios o Baco se comía la carne de un animal previamente identificado con la divinidad, ceremonia que ha inducido a alguien —así G. Allevi, *Misterios paganos y sacramentos cristianos*, Barcelona, 1961— a comparar la homofagia con la comunión cristiana. Pero en general, cabría hablar de una evolución de los númenes hacia formas antropomórficas *egoiformes* (que designaremos por la letra E), entre cuyos atributos figura, sin embargo, casi siempre (como conviene a los resultados de una metábasis por inversión), la referencia explícita a términos zoomorfos (Zeus, convirtiéndose en toro en el momento de raptar a Europa; Héracles dominador del león; Mithra —originariamente un toro sagrado asimilado al sol, que se inmolaba y consumía en comunión— llegará a ser el matador del toro). Y esto, sin perjuicio de que estas diversas divinidades o númenes mitológicos se estratifiquen según diversos criterios, por ejemplo, el consabido de las tres funciones que Dumezil atribuyó a los dioses indoeuropeos (en nuestro caso: Zeus/Héracles/Plutón, o bien Júpiter/Marte/Quirino). Una estratificación que no es una mera clasificación inerte, puesto que puede desempeñar un papel analítico en la construcción teórica propia de las ciencias de la Religión. Por ejemplo, podrá deducirse que el culto imperial romano extenderá en las colonias sobre todo las divinidades de la primera función, asociadas al Estado, respetando en cambio las divinidades indígenas, de la tercera función (estas deducciones, por supuesto habrían de ser confirmadas con los hechos).

La tesis acerca de la naturaleza *secundaria* de las religiones antiguas tiene una enorme trascendencia para el asunto que nos ocupa. No es una tesis neutral en el momento de analizar las relaciones de estas religiones con el complejo científico-filosófico de referencia. En efecto: la naturaleza secundaria de estas religiones está ligada a determinadas características, no sólo ontológico-intencionales, sino también epistemológicas y sociológicas, que interfieren profundamente con características de lo que venimos llamando «complejo científico-filosófico» antiguo.

La principal característica, de orden ontológico-intencional, es la subordinación de los númenes y de las divinidades secundarias

a un «mundo impersonal». No solamente por el motivo de que estos númenes y divinidades, al ser finitas y corpóreas, han de estar recluidas en un hábitat más o menos preciso (Tetis en el Océano, Perséfone en el Hades, Zeus en el Olimpo) —su libertad se define como capacidad para cambiar de lugar, para viajar, como Hermes o Afrodita, dentro de ese conjunto de lugares que constituyen el mundo (llamémoslo *Mi)*—, sino también porque este mundo de las formas *(mundus aspectabilis)* suele ser concebido, de un modo u otro, como manifestación o encarnación de ciertas realidades impersonales (llamemos a su conjunto *M)* que tienen que ver con el Hado o con el Caos o con el Apeirón primordial. Caos o Apeirón que envuelven al mundo de las formas y, desde luego, a su través o directamente, a las divinidades «egoiformes» (que hemos englobado bajo la letra E). Si estas relaciones «envolventes» las expresamos, con el riesgo de esa rigidez que es inherente a toda formalización, mediante la relación lógica «inclusión de clases» *(c)*, podríamos transcribir la «ontología intencional» de las religiones secundarias antiguas por medio de la fórmula *[E c Mi c M]*.

Pero ésta es, nos parece, la Ontología que corresponde emic al complejo científico-filosófico asociado a la Antigüedad. La ciencia antigua, y en rigor, toda Ciencia, implica, al menos, el fragmento *[Mi c M]* de esta Ontología, en la medida en que, en este fragmento, vemos representada la objetividad, no tanto por abstracción, cuanto por neutralización o absorción del sujeto operatorio (coordinable también con *E)*, en la trama de las relaciones materiales del mundo físico geométrico *(Mi)*. Asimismo, la Filosofía griega se habría movido toda ella, desde la metafísica presocrática hasta los sistemas de Platón y de Aristóteles, pero también de los atomistas y de los estoicos, en el ámbito total de esta Ontología intencional. (Una exposición más amplia de esta tesis en *La Metafísica presocrática*, Pentalfa 1975, p. 85.) Ello no quiere decir que las relaciones entre el complejo ciencia-filosofía antiguo y las religiones clásicas hayan sido siempre de armonía o de plena concordancia, hasta el punto de hacer buena la tesis que mantuvo W. Jaeger, en su *Teología de los primeros filósofos griegos*, según la cual la Filosofía griega habría que entenderla como una suerte de episodio interno de la misma religiosidad antigua, por virtud del cual ésta se ha purificado de sus escorias mitológicas. La función de los filósofos griegos equivaldría, según esto, a la de los grandes teólogos escolásticos, San Agustín o Santo Tomás, por respecto de la Religión cristiana. Desde nuestras coordenadas, las relaciones son de otro

tipo. Ante todo, sería preciso deshacer ese complejo científico-filosófico, a fin de constatar el hecho de que, efectivamente, entre la ciencia griega y la religión antigua no hay especiales relaciones de conflicto, pero no tanto por la congenialidad de sus ontologías, sino porque la masa de lo que podría considerarse Ciencia estricta estaba muy poco desarrollada (propiamente, sólo la Geometría) y muchos de los contenidos incluidos en el rótulo «ciencia griega» no podrían llamarse propiamente científicos. «El Sol no es Helios, sino sólo una especie de roca incandescente», de Anaxágoras, o bien: «Los dioses populares no son desde siempre y para siempre, sino que son seres terrestres, grandes hombres de tiempos remotos civilizados», de Evehemero; estos contenidos, aunque por sí mismos, intencionalmente, no son filosóficos sino categoriales, tampoco son científicos. Por tanto, su conflicto eventual con dogmas o mitos de la religión griega no puede aducirse como una muestra del conflicto entre ciencia griega (englobada con la Filosofía, englobada en el concepto vago de «pensamiento griego») y Religión, en el sentido de W. Nestle, *Del mito al logos.* El conflicto tuvo lugar, es cierto, pero en el terreno del pensamiento filosófico. En efecto, sin perjuicio de la congenialidad, al menos parcial, de la Ontología de la religión griega con la Ontología ambital de la filosofía antigua, es muy difícil mantener la tesis de la armonía. Los procesos por *asebeia,* impiedad, a los que fueron sometidos filósofos de primer orden, como Protágoras, Anaxágoras o Sócrates, inclinan la balanza más a favor de Nestle que de Jaeger. El conflicto fue constante y sistemático, puesto que dimanaba de la misma naturaleza de la filosofía griega, de su racionalismo abstracto, que definiremos más tarde, precisamente en función de la eliminación de las relaciones de parentesco como forma habitual de nexo utilizado para organizar los fenómenos de la experiencia terrestre o celeste. El conflicto procedía desde luego de las tendencias monistas de los jonios o eléatas, cuyas ideas metafísicas —el agua, el Aperión o el Ser— tenían la pretensión de «disolver» a todos los dioses, corpóreos y múltiples, del panteón politeísta. Si «todo está lleno de dioses», como dicen que dijo Tales, ¿qué podría significar el designar como dioses algunos seres en particular?; decir, con Jenófanes o Parménides, que «el ser es uno y la multiplicidad apariencia», ¿no es tanto como decir que Zeus y Afrodita son apariencias también? Pero el conflicto procedía no menos del pluralismo (Empédocles, Anaxágoras, o más tarde Aristóteles o Epicuro) y esto en virtud de las reconstrucciones racionalistas (en el

sentido dicho, como eliminación de nexos de parentesco) características del estilo de las escuelas filosóficas, incluso de las más religiosas (como la escuela estoica, por su alegorismo). Es el propio Plotino quien ataca la demonología helenística y no es sólo Aristóteles, cuya teología monista no puede confundirse con una reconstrucción o fundamentación filosófica de la religión griega (puesto que constituye precisamente la negación de la religión monoteísta, según veremos en la cuestión 3.ª), sino Epicuro quien, sin perjuicio de su politeísmo filosófico (los dioses existen como cuerpos hermosísimos, compuestos de átomos especiales, «flotando» entre los mundos), representa las posiciones más impías que cabe imaginar en la Antigüedad. Pues la *pietas* —una virtud paralela a la justicia, pero que la desborda— es dar a los dioses (o a los hombres) lo que les corresponde: negar el homenaje a los dioses es *impietas* y excederse en este homenaje es *superstitio* (la que Plinio, en su carta a Trajano, encuentra en las dos diaconisias cristianas a quienes ha interrogado y torturado: *superstitionem pravam et inmodicam*, es decir, un exceso perverso y desmesurado). Pero ¿acaso es superstición pedir a los dioses que nos ayuden en nuestras necesidades o agradecer sus beneficios? ¿No es más bien impiedad? Porque los epicúreos niegan la posibilidad de una intervención caprichosa de los dioses en la marcha del mundo, y por tanto niegan también el sentido a las operaciones de los hombres (plegarias verbales, danzas religiosas, etc.) dirigidas a mover su voluntad, es decir, niegan la religión. Lucrecio hace a la religión positiva responsable de los males sociales y políticos: *tantum potuit religio suadere malorum.* El conflicto entre la filosofía griega y las religiones populares es, puede decirse, la forma ordinaria según la cual tuvieron lugar sus relaciones. Cabría afirmar, sin embargo, que el reconocimiento de la belleza y perfección de los dioses celestiales y ociosos —que llevaba a los epicúreos incluso a entrar en los templos para serenarse y gozar de la contemplación de las estatuas de Fidias, trasunto de una belleza y perfección mucho mayores, aunque no en grado infinito— es una forma de piedad religiosa llevada a un límite en el que desaparece, convertida en goce estético.

Desde el punto de vista sociológico, a pesar de las obvias analogías entre los procesos por *asebeia* y los procesos de la Inquisición, las diferencias entre el comportamiento mutuo de la Religión y la Filosofía, en el mundo antiguo y medieval, son esenciales y no sólo de forma. La diferencia fundamental hay que ponerla en

la circunstancia de que, en el mundo antiguo, no hubo una Iglesia organizada, ni siquiera un sacerdocio supraciudadano, capaz de imponer una dogmática coherente a la Filosofía, o de incorporar algunas tesis de los filósofos a su propia dogmática. Jaeger no tiene en cuenta que ni Parménides ni Aristóteles, grandes teólogos-filósofos, tuvieron la posibilidad sociológica de ser canonizados, como San Anselmo o Santo Tomás. En consecuencia, la presión social que los colegios sacerdotales o el Estado (sobre todo en la época imperial, en la cual el culto al emperador, principal motivo de discordia con los cristianos, corre a cargo de la administración pública) pudieron ejercer sobre los filósofos, fue de género muy distinto al de la presión que la Iglesia o el Estado ejercieron en la Edad Media o en la Moderna. Aquélla, se refería principalmente al culto externo, a la religión civil, más que a la dogmática. En la Edad Media, hubiera sido inconcebible el debate entre Eutifrón y Sócrates, y, por supuesto, la constitución y propagación de las escuelas epicúreas.

Por último, desde el punto de vista epistemológico, mientras que los filósofos griegos, aunque están sometidos a una indudable presión política y control social, no tienen que atenerse a textos sagrados (las autoridades teológicas más próximas, como Homero, comienzan muchas veces por reírse de los propios dioses) —por consiguiente, sus razonamientos no presuponen una fe dogmática sin que por ello quepa hablar de un *Logos* puro, al margen de toda ideología o creencia—, en cambio, los filósofos cristianos parten en su actividad de una fe previa, de una dogmática explícita, que en todo caso, ellos tendrán que reinterpretar.

5. La segunda situación —que constituye nuestra segunda fase (en realidad, la primera en la que ya cabe hablar de relaciones dadas entre los dos parámetros de referencia)— corresponde a la época del cristianismo y, como correlato suyo, a la del Islamismo. En el análisis de esta época, debemos operar con el primer parámetro (el complejo ciencia-filosofía heredado de la Antigüedad y recuperado inicialmente por los musulmanes de Bagdad, Córdoba o Toledo). Desde luego, también con el segundo parámetro, es decir, con el cristianismo, como religión que sólo alcanza su verdadero significado histórico a partir de su paulatino reconocimiento por el Estado Romano y más tarde por los Estados «sucesores».

Esta segunda situación no debe considerarse como un simple «escenario» en el que poder asistir al despliegue de una parte del sistema de las relaciones, conflictivas o armónicas, entre la Religión

y el complejo ciencia-filosofía. La nueva situación moldea esa parte del sistema, explica su génesis, a partir de la fase precedente y, hasta cierto punto, se define también por los mismos contenidos que ella ha contribuido a moldear. Pues la nueva situación incluye evidentemente una ideología (lo que luego llamaremos una «nebulosa ideológica», ligada a los intereses de la Iglesia romana), una nueva concepción del mundo, que constituye el verdadero ámbito en el que se desplegará esa parte del sistema de relaciones entre la Religión y la Ciencia que estamos considerando. La Ontología emic de esta nueva fase podría formularse del siguiente modo (si mantenemos los términos *E*, *Mi*, y *M*, sin perjuicio de sus profundas transformaciones, que hemos utilizado para establecer la Ontología de la cultura antigua): *[Mi c M c E]*. El significado más global de esta fórmula podría declararse de este modo: el mundo (el *mundus adspectabilis, Mi)*, es decir, el mundo de las formas (bosques, mares, animales, ciudades, demonios, planetas), se considerará incluido siempre en una materia *(M)* capaz de triturarlo: fugacidad de las formas, contingencia de los entes, mortalidad de toda «cosa nacida» (de aquí saldrá la idea de la *Nada*, según expondremos en la cuestión 4.ª). Pero, a su vez, esta materia se considerará ella misma creada y conformada por un Dios *egoiforme*, que ya no es el Dios aristotélico (que desconoce el Mundo y sus formas), sino un Dios personal (Padre, Hijo, Espíritu Santo) «dador de las formas» del *mundus adspectabilis*, así como también del mundo invisible de los ángeles.

Es mucho más que el *Nous* de Anaxágoras, un mero demonio «clasificador» (en el sentido de Maxwell) de formas infinitas ya preexistentes en la *migma*. Por este motivo, cabe poner, con algún sentido, la relación de inclusión de clases «*c*» en la forma dicha, puesto que, de algún modo, la «clase de las formas de *Mi*» está incluida en la «clase de las ideas de *E*». Las funciones trascendentales de *E* están ahora desempeñadas por la persona del Espíritu Santo, en cuanto Dios creador y vivificador, que conoce al mundo y, además, ha enviado a su Hijo (la Segunda Persona) a fin de que, encarnándose en la Madre Virgen (¿la Tierra, antes de ser hollada por el arado humano?) pueda dar lugar a un proceso cósmico de crecimiento (que Fray Luis de León comparó con el del *pimpollo)* por el cual, el mundo creado pueda volver a retornar a su creador *(E)*. También es verdad que este creador egoiforme *(E)* tiende constantemente a transformarse en una suerte de materia impersonal, como ya ocurría en Aristóteles. Escuchemos, por ejemplo, lo

que dirá, ya en la época moderna, Fray Luis de Granada en el libro primero, capítulo V, de *La Introducción al símbolo de la Fe:* «Mas vos, Señor, sois infinito, no hay cerco que os comprehenda, no hay entendimiento que pueda llegar hasta los últimos términos de vuestra substancia, porque no los tenéis. Sois sobre todo género y sobre toda especie y sobre toda naturaleza criada, porque así como no reconocéis superior, así no tenéis jurisdicción determinada. A todo el mundo, que criasteis en tanta grandeza, puede dar vuelta por el mar Océano un hombre mortal; porque aunque él sea muy grande, todavía es finita y limitada su grandeza. Mas a vos, gran mar Océano ¿quién podrá rodear? Eterno sois en la duración, infinito en la virtud y supremo en la jurisdicción. Ni vuestro ser comenzó en tiempo ni se acaba en el mundo, sois ante todo tiempo y mandáis en el mundo, porque llamáis las cosas que no son, como las que son». En cualquier caso, si la fórmula *[E c Mi c M]* nos sirvió para definir la Ontología emic de la cultura antigua, tendrá algún sentido decir que la Ontología de la nueva situación histórico-cultural, una vez «cristalizada», es una transformación de la anterior que, tras parciales «permutaciones» (aunque también cabría decir: subversiones), ha encontrado su estado de equilibrio en la ordenación expresada por la fórmula *[Mi c M c E].*

Pero es evidente que no se trata de transformaciones, permutaciones o subversiones, meramente algebraicas. Las transformaciones algebraicas son tan sólo una «proyección gráfica plana» de otras transformaciones históricas y sociales, con las cuales habrán de ponerse en correspondencia. Y como motor específico de la subversión real más importante —a saber, la que ha dado lugar a la «correspondiente» permutación de *[E c M],* contenida en la fórmula primaria en virtud de la transitividad de «*c*» en *[M c E]*— pondremos a la Iglesia Romana. Decimos la Iglesia Romana, y no meramente el cristianismo, en tanto venimos suponiendo que sólo por la mediación de la Iglesia Romana el cristianismo ha alcanzado su condición de Religión histórico-universal. La Iglesia Romana, en cuanto institución efectiva que se extiende por encima de los Estados políticos, coordinándolos y tendiendo a subordinarlos por los procedimientos más variados (por ejemplo, por la «donación de Constantino»), logró, de hecho, dirigir, ortogenéticamente, múltiples impulsos, formando frente común contra el Islam. Para decirlo con palabras de Alfred Von Martin: «Y la Iglesia pudo servirse precisamente de la idea feudal, asociándola a su idea universal o unitaria, en el postulado político-eclesiástico de un impe-

rio feudal unitario con el Papa como Señor Supremo en la cúspide. Tanto en lo político como en lo cultural, representa la Iglesia la unidad sobre la abigarrada multiplicidad medieval» (*Sociología de la Cultura Medieval,* Madrid, 1970, p. 40-41).

Ahora bien, la conexión entre Iglesia Romana y el motor del proceso de transformación de las fórmulas que buscamos, lo encontramos en la relación de identidad que suponemos media entre la Iglesia Católica, como contenido político-cultural, y el Espíritu Santo, como contenido dogmático, representado por *E* en la fórmula transformada. El fundamento evangélico de esta tesis podría buscarse en San Pablo, a través de la idea del cuerpo como «templo del Espíritu» y de la Iglesia como «cuerpo místico de Cristo» («¿No sabéis —dice en I, Corintios 3, etc.— que sois templos de Dios y que el Espíritu de Dios mora en vosotros?», o bien —I, Corintios, 6— ¿«O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo?») Se diría que, según San Pablo, Cristo, enviado por el Padre, ha fundado el Cuerpo de la Iglesia (el Cuerpo místico) y que este Cuerpo, en tanto tiende a volver al Padre, está animado por el Espíritu Santo. Por lo demás, la relación de identidad entre la Iglesia y el Espíritu Santo habría sido reconocida emic, al menos parcialmente, por algunas escuelas heréticas como la de los sabelianos (Sabelio enseñó, en efecto, que el Espíritu Santo es precisamente la Iglesia). Escuelas heréticas pero que sirven al menos de prueba de ajuste de escala entre una tesis etic y una interpretación emic que, en principio, pudiera parecer inconmensurable con aquélla. Sólo un creyente confesional tendrá derecho a impugnar, por principio, nuestra tesis, y a darla como tesis disparatada. Pues él creerá que el Espíritu Santo es la Tercera Persona eterna, mientras que la Iglesia Católica es temporal, en cuanto Iglesia «militante». (Con todo, San Agustín habría comprendido la continuidad substancial entre la Iglesia militante y la triunfante, identificada ya plenamente con el Espíritu Santo, de lo que hablaremos más detalladamente en la cuestión 10.ª). Pero, ¿no le quedará al no creyente otra alternativa que terminar entendiendo al Espíritu Santo como un simple mito, como un contenido «puramente mental» y, por tanto, sin eficacia causal específica posible? Le quedará la alternativa (si quiere conservar la eficacia con-formadora que, emic, se atribuyó al Espíritu Santo) de sobreentender, con Sabelio, que el Espíritu Santo es la Iglesia Católica, una entidad, por tanto, «real y verdadera», que ya es capaz, desde luego, de llevar a cabo (por mecanismos que incluyen la persuasión, pero

también la violencia: *Compelle intrare* de San Pablo) la transformación ideológica, y no meramente algebraica, de la que venimos hablando.

La Ontología intencional de la nueva situación se ha transformado porque se han transformado también las condiciones sociales y políticas y, por tanto, a su vez, las coordenadas epistemológicas en las cuales habrá de desenvolverse el «complejo ciencia-filosofía» heredado de la cultura antigua. La verdad suprema será ahora la verdad revelada, despositada en la Iglesia Romana a través de su divina jerarquía. La verdad ya no se definirá por la presencia de las cosas, una vez descubierto el velo de apariencias que la cubren —la *aletheia*— ni tampoco por la adecuación entre el entendimiento y la realidad (puesto que esta adecuación, si se entiende como isomorfismo —*homoiosis*— sería absurda, dado que un entendimiento operatorio no puede adecuarse a realidades que él no ha fabricado). Santo Tomás de Aquino, es cierto, pareció asumir, en alguna ocasión de exaltado «racionalismo positivista», la célebre definición de verdad de Isaac Israeli *(adaecuatio intellectus et rei);* pero él mismo vendría a reconocer que, si la adecuación es posible se deberá a que, a su vez, las cosas están «mensuradas» por el Entendimiento Divino, lo que es tanto como decir que la verdad vendría a ser la adecuación o isomorfismo (ahora ya con pleno sentido) a través de las cosas del entendimiento humano con el Entendimiento Divino *(E).* Un Entendimiento que se manifiesta a Adán, pero que, después de la caída, sólo puede seguir manifestándose a los hombres, a través de las cosas creadas naturales, de un modo muy oscuro e imperfecto, es decir, de un modo que necesita prácticamente, para no desviarse o torcerse, la regla (aunque sea negativa) de la Fe administrada por la Iglesia.

¿Cuáles serán las relaciones entre la Religión y el complejo Ciencia-Filosofía que tenderán a prevalecer en esta nueva situación? En general, cabrá definirlas por oposición rigurosa a las relaciones que tendrán lugar en el momento de la época contemporánea en la cual Draper cristalizó la polémica en torno a la cual gira nuestra cuestión. Pues durante la época medieval, habrá que reconocer una inicial situación de conflicto, pero de conflicto suscitado «por parte de la Religión», y no por parte de la Ciencia o de la Filosofía. Y, en el caso en que se crea necesario acudir al esquema de la armonía, este esquema se llevará adelante a costa del complejo ciencia-filosofía (como «rectificación» de las conclusiones de la ciencia o la filosofía) y no a costa de la Religión (como

«rectificación» —llamada a veces reinterpretación, nueva hermenéutica, etc.— de la dogmática revelada). Esto es lo que tantos historiadores cristianos no quieren advertir cuando hablan, por ejemplo, como si se tratase de una armonía preestablecida, y no de una concordia puramente ideológica, de la «síntesis armoniosa entre la fe y la razón» propuesta por Santo Tomás de Aquino, como, en su día, el clásico libro de Etienne Gilson, *La Philosophie au moyen âge* (París, Payot 1952). Y todo lo anterior, dicho sin por ello tener que dejar de reconocer la permanencia o reproducción, en situaciones marginales de los esquemas de relaciones propias de la fase anterior. Nos referimos principalmente al área musulmana, desde los «Hermanos de la Pureza» en el siglo X (por su «filosofismo»), hasta Averroes, en pleno siglo XII, por su doctrina de los tres tipos de hombre dispuestos a interpretar el Corán (tres tipos que podrían, por cierto, coordinarse con los tres tipos del silogismo aristotélico: el científico, el probable y el sofístico o meramente exhortativo). Un área evidentemente marginada del Espíritu Santo de los politeístas, es decir, de los cristianos trinitarios, tal como los contemplaban etic los musulmanes. Pero también, existen algunas corrientes del área cristiana que, en su conjunto, pueden considerarse a sí mismas marginales o episódicas —muchas veces reflejo de corrientes musulmanas o judías—, como sería el caso del llamado Anselmo el Peripatético y otros dialécticos del siglo XII. Cualesquiera que fuesen las fuentes de estas corrientes «racionalistas» (en el sentido antiguo, como es el caso del *De divisione naturae* de Escoto Erigena) y sus consecuencias, es evidente que su curso no disponía de condiciones sociológicas para desenvolverse, y estaba destinado a ser absorbido por una tierra ya roturada y empapada por el Espíritu Santo. Incluso cuando ya en los umbrales del Renacimiento, en 1436, Raimundo Sabunde concluye su famoso *Liber creaturarum*, la decisión de atenerse al «Libro de la Naturaleza» y de no citar para nada los libros que contienen las Sagradas Escrituras, se tomará a partir del supuesto (que más tarde consideraremos como fundamento de la «teología preambular») de la armonía efectiva entre ambos Libros, en virtud del principio de que el «Libro de la Naturaleza» contiene la misma Revelación que se ofrece en los Libros Sagrados, sólo que sin «raspaduras». (Sin duda porque la Naturaleza que Sabunde creía leer estaba ya «raspada» y ajustada a la Revelación de la Iglesia.)

La norma general de esta época no podría ser otra sino una

norma que, bien fuera reconociendo un conflicto o bien hablase de armonía, obrase en beneficio de la Revelación, aunque fuera a costa de la Ciencia o de la Filosofía. La tónica la da también San Pablo: «Libraos de las falsas filosofías... los judíos exigen milagros, y los griegos buscan la sabiduría: nosotros en cambio predicamos un Cristo crucificado escándalo para los judíos y necedad para los gentiles» (I.Cor.1,21,22-25; II, 5,8). Los llamados Padres Apostólicos, como Ignacio de Antioquía, o Policarpo de Esmirna, mantendrán esta tónica de recelo, en la forma de un repliegue hacia sus propias comunidades. Pero, a medida que los grupos cristianos vayan creciendo, será necesario algo más que «mirar hacia adelante», será necesario mirar hacia los lados (desarrollar lo que después llamaremos actividad «nematológica»). Por de pronto, para defenderse. Pero los apologistas del siglo II (Arístides, San Justino, incluso Taciano), o bien harán una defensa jurídica frente a sus acusadores en los tribunales romanos, o bien se defenderán atacando (reconociendo por tanto el conflicto), como es el caso de Hermias el filósofo en su célebre *Escarnio de los filósofos paganos:* «¿Cómo llamar a todo esto? [Se refiere a las ideas de Parménides, Anaxágoras, Epicuro...] A mi parecer, charlatanería o insensatez, o locura o disensión, o todo en una pieza». El esquema del conflicto, pero en la dirección de la «rectificación de la razón» (incluso, podríamos decir, en la dirección de una «crítica de la razón pura» de signo pirrónico), se mantiene a lo largo de los siglos cristianos, que van desde el fideísmo fanático del *De Sancta simplicitate* de San Pedro Damián, hasta el agonismo (para utilizar la expresión de Unamuno) de Siger de Brabante, en su mal llamada doctrina de la «doble verdad». Mal llamada: puesto que las contradicciones sistemáticas (como forma más radical del conflicto) que él establece entre la Biblia y Aristóteles, no significan propiamente una justificación de la razón, pues Siger se somete, en caso de contradicción, a la Iglesia. La condenación de 1277, por parte de las autoridades eclesiásticas, quería conjurar incluso la disposición al «sacrificio del entendimiento» en caso de conflicto, negando la posibilidad misma de este conflicto, en nombre de una armonía. Desde nuestro punto de vista etic, si dudamos de la posibilidad de hablar del «conflicto» entre la Religión cristiana y la ciencia-filosofía medieval, con sentido homologable al de los conflictos propuestos por Draper es, ante todo, porque dudamos de la existencia misma de esa Ciencia, en sentido gnoseológico estricto, en la Edad Media, aun cuando es cierto que muchos de los conflictos que se

suscitaron (resueltos, en todo caso, en favor de la Religión) pertenecen antes al plano científico que al plano filosófico. Así, la famosa condicional que Cicerón consideró irrefutable (y que efectivamente es una condicional que estaba llamada a pasar siglos después a la Ciencia biológica, como imposibilidad de la partenogénesis entre los primates), la condicional «si parió, yació con varón» (*«si peperit cum viro concubuit»*, del *De inventione rethorica*, I, 29-44) planteaba un conflicto frontal con el dogma de la concepción de *Cristo ex Maria Virgine;* si el hombre es un animal mortal (y esto es, más que una tesis filosófica, una tesis zoológica), ¿como admitir que Cristo ha resucitado? Los conflictos de este tipo entre proposiciones de orden «científico» (antes que filosófico) y dogmas revelados, fueron conocidos, desde luego, en la Edad Media cristiana, y fueron resueltos a favor de la Religión (recuérdese el caso de Manegol de Lautenbach, en el siglo XI). Pero cabe dudar de la legitimidad plena de llamar sin anacronismo «científicas» a tales proposiciones que, si son hoy científicas (precisamente en el momento en el que las hermenéuticas cristianas se repliegan prudentemente en este terreno), no podrían ser tenidas por tales en una época en la que, por ejemplo, aún no se había determinado la estructura celular de los organismos o el mecanismo de reproducción por carioquinesis.

¿No será preciso mantener, aún con mayor motivo, las dudas ante la existencia de filosofía en esta época que se resguardaba bajo «la sombra de la cruz»? Así lo han sostenido muchos historiadores. En esta hipótesis, tampoco podríamos hablar de conflicto (ni menos aún de armonía) entre la Religión y la Filosofía, ahora por ausencia de Filosofía. Sin embargo, a nuestro juicio, esta hipótesis es excesivamente radical. Desde luego, la época del cristianismo es la época en la que cabe, al menos materialmente, reconocer la existencia de Filosofía (por ejemplo, como resultante de lo que más tarde llamaremos «Teología preambular») y reconocerla según una proporción creciente, aunque no sea más que como recuperación de la Filosofía griega, bien que ésta sea utilizada como *ancilla theologiae.* Y esto lo reconoció Emilio Brehier. Pero también nos parece que es necesario admitir la existencia formal de la Filosofía en el ámbito cristiano, por no hablar del ámbito musulmán, mucho más filosófico (pues, en cierto modo, la misma *Tahafut al-falasifa, La destrucción de los filósofos*, de Algacel, es una obra filosófica) como el propio Draper hacía constar recordando las supuestas conexiones del Mahoma joven con escuelas nestorianas de Siria (la

historia de Bahira). La existencia de la filosofía en la Edad Media cristiana está asegurada como cuestión de hecho, por la circunstancia de la irrupción creciente de masas de ideas griegas en el proceso mismo de los debates teológicos. Pero ¿cómo medir el alcance y los límites de esta existencia efectiva? Podríamos proceder etic, desde nuestra fórmula de referencia *[Mi c M]*, teniendo en cuenta la tendencia reiterada de esa filosofía *ancilar* o *preambular* a reconstruir todo aquello que agrupamos en torno al símbolo *E* (verdadero escollo de la razón filosófica en sentido griego) en términos de necesidad objetiva, de «materialidad terciogenérica», cuando no de materialidad ontológico-general (como es el caso de Fray Luis de Granada, antes citado).

Ni siquiera ha de concluirse que, por tanto, la Ciencia y la Filosofía del cristianismo deban concebirse como una mera etapa de transición, cuyo significado histórico fuera el de transmitir ciertos métodos antiguos al Renacimiento. Precisamente la nueva situación, en lo que parecía más incompatible con la Ciencia y la Filosofía griegas (el voluntarismo, el Dios creador), significó la posibilidad de introducir, en el racionalismo helénico, un potente componente operacionalista que, si bien proyectado inicialmente en el Dios creador, pudo transferirse más tarde al hombre, en cuanto encarnación de ese mismo Dios.

6. La estabilidad del ámbito milenario (575-1575), descrita en el párrafo precedente se mantiene, no ya tanto por la solidez de sus fundamentos, cuanto por la firmeza de su cúpula ideológica (*E*). Sólo podría quedar comprometida, por tanto, en el proceso mismo de la evolución interna de la cultura objetiva (tecnológica, económico-política, etc.) en el cual ese ámbito está intercalado, no como mera «superestructura» (en el sentido del marxismo tradicional o en el del materialismo cultural). Los hilos de esta evolución, en cuanto proceso dialéctico, pueden seguirse de diversas maneras. En todo caso, lo que consideramos inadmisible, es introducir *ex abrupto* una nueva época, una nueva *episteme*, en el sentido de Michel Foucault, como si se tratase de un proceso de «cristalización emergente» en el cual, puedan definirse las pretendidas nuevas características: «Unidad analógica del mundo», «racionalismo», «humanismo», «individualismo», que además, así formuladas, carecen de toda novedad (¿cómo puede decirse que Abelardo, Santo Tomás o Averroes, no tuvieron una conciencia de su «individualidad» tan fuerte como pudieran tenerla Leonardo, Galileo o Descartes?) La «nueva época» tiene necesariamente que ser explicada

a partir del desarrollo interno de los componentes o factores mismos que constituyeron la época milenaria precedente. Pero tales componentes o factores actúan en muy diversos niveles, unas veces erosionando lugares puntuales de la estructura global, otras, actuando macrohistóricamente y con relativa independencia mutua (lo que no puede hacernos olvidar como las pequeñas transformaciones encuentran, a veces, ocasión para alcanzar un radio universal gracias a los cambios determinados por las transformaciones a gran escala). No ya a título de «primeras causas» (puesto que, a su vez, ellas están causadas por otros factores) sino a título de unidades que, establecidas *in medias res* del proceso, se componen entre sí y dan cuenta de algunas transformaciones ulteriores, al nivel en el que están definidas. Nos fijamos aquí, desde luego, en las grandes estructuras políticas (los Reinos o las Repúblicas europeas) que venían estando coordinadas, en medio de profundas y constantes tensiones, por esa Iglesia Romana que estaba inspirada por el Espíritu Santo. Las seis o siete unidades políticas que terminaron por configurarse en la baja Edad Media se encuentran en un proceso de crecimiento económico, tecnológico y demográfico, después de la Gran Peste, que les obliga a incorporar nuevos recursos energéticos, mano de obra, etc., para poder «alimentar» a su mismo ritmo de auge y expansión. Este proceso es el que conduce directamente a la consolidación de los Estados nacionales modernos, y esta consolidación ha sido posible precisamente a través de la incorporación, en el nuevo vórtice, del Islam y Bizancio por un lado —a partir de entonces, la «corriente central» de la Historia universal ya no pasará por Constantinopla o Bagdad— y de América y el Oriente asiático por otro. No se trata de afirmar que las corrientes orientales o americanas no tuvieron un puesto específico con su dinamismo o morfologías propias: se trata de que su alcance universal lo recibieron al incorporarse, para bien o para mal, a la corriente central europea. Además, estos dos momentos del proceso —el oriental y el americano—, están íntimamente ligados, y el nexo está constituido, en la práctica, por la realidad operatoria de la teoría esférica de la tierra que venía «rodando» desde Eratóstenes o Ptolomeo, a través de los musulmanes, hasta llegar a Toscanelli y a Colón, que la ejercitó, precisamente a título de teoría, con las carabelas. Pero las carabelas no fueron, en modo alguno, «una ocurrencia de Colón». Las carabelas no fueron fabricadas por Colón, ni fletadas por cuenta suya. En el proceso del descubrimiento de América a Colón le corresponde (cabría decir) un papel

más próximo al que desempeñó Amstrong en el Apolo X, que puso en órbita Estados Unidos a través de la NASA. A Colón lo pusieron en órbita los Estados o Reinos Ibéricos, los Reyes Católicos que, inspirados por el Espíritu Santo, y una vez acorralados los musulmanes, necesitaban, no sólo sanear su economía (el negocio de las especias que, por otra parte, sólo era posible supuesto un cierto estatus cultural), sino también dar el golpe de gracia al Imperio turco, cogiéndolo por la espalda. Pero esta política de alcance universal, no era otra cosa sino la política «esférica» basada en una verdad teórica, en una teoría helénica (en modo alguno una superestructura) verificada por las naves de Magallanes y El Cano. Es preciso afirmar que la primera circunvalación de la Tierra es un «hecho» de una importancia para la Ciencia y la Filosofía de alcance mayor, si cabe, que la «revolución copernicana», aunque de otro orden. Porque la «revolución copernicana» sólo fue (en su siglo y en los siguientes) una revolución en los mapas celestes, sin pruebas apodícticas (lo que es necesario tener en cuenta para no caer en anacronismo al analizar el conflicto entre Galileo y Roma), mientras que la circunvalación de El Cano, fue una circunvalación física, en virtud de la cual, la esfera de Eratóstenes llegó a ser pisada realmente y fue la primera vez en la Historia de la humanidad en que una teoría científica muy abstracta y de gran alcance práctico, pudo ser demostrada efectivamente, la primera vez en que los hombres podían comenzar a pensar que las teorías científicas eran algo más que especulaciones, puesto que tenían que ver con la «armadura» misma de la realidad empírica y práctica.

A partir de ahora, la Tierra que pisamos dejará de ser algo más que una apariencia, el fragmento de una realidad misteriosa, puesto que está sometida a estructuras cerradas a las legalidades apodícticas que la Geometría y la Astronomía nos han manifestado. La Tierra esférica es un campo cerrado y finito que es posible y necesario controlar, eliminando cualquier zona incógnita. Es un campo en el que ya cabe proyectar un «inventario» completo, una taxonomía exhaustiva de regiones geográficas, de plantas, animales y razas humanas (Buffon, Linneo, Blumenbach) incluso de elementos químicos (todavía Augusto Comte, en 1830, definirá la Química como ciencia «terrestre»; dado que la materia de los astros no puede ser tratada operatoriamente; faltaban unos años para que el espectroscopio superase las ideas del fundador del positivismo). Las condiciones para que pudiera fraguar el concepto de un mundo, el globo terráqueo, que está organizado y sometido

a las reglas matemáticas y lógicas con las cuales se identifica el individuo humano (en nuestra fórmula: *[Mi c E]*), están abiertas por la circunvalación de la Tierra que siguió, casi de inmediato, al descubrimiento de América.

Ahora bien, la consolidación de la posición relativa del mundo, entorno científicamente controlado, respecto al entendimiento humano, *E* (que todavía Galileo, como Descartes o Malebranche, o como Newton o Leibniz, sólo puede entender en virtud de la unidad del Entendimiento humano con el Dios «que ha escrito el mundo con caracteres matemáticos») no significará la consolidación del ámbito cristiano. Un ámbito en el que ese Dios, cristiano y matemático, a su vez (el Dios cristiano matematizado, es decir, *vuelto hacia el mundo, por una «inversión teológica»*), pudiera fijar definitivamente su posición central como cúpula absoluta. Ideológicamente, y a juzgar por la Teología de los grandes físicos de los siglos XVI, XVII, XVIII, así podría parecerlo. Pero de hecho, las cosas no marcharon de este modo, y su dialéctica llevó a las posiciones opuestas. Pues simultáneamente con esa teología, estaba preparándose una subversión ideológica materialista, que estaba destinada a destruir la cúpula teológica de la cristiandad, poniéndola muy por debajo de la realidad *(M)* y, con ello, desvirtuándola en esa su función de cúpula ideológica. Brevemente, *E* dejará de identificarse con Dios trascendente y tenderá a identificarse con la conciencia humana operatoria. Podemos tomar como portavoz de este amplio proceso (aunque, en modo alguno, como autor de él) a Kant. La «conciencia trascendental» *(E)* aparecerá ahora definida como indisociable del mundo de los fenómenos *(Mi)* en el teorema de la «apercepción trascendental». Una conciencia trascendental que hereda las funciones, no sólo del «sensorio divino» newtoniano (pues la nueva conciencia trascendental se compone ante todo de las formas a priori del espacio y el tiempo), sino también las funciones del entendimiento divino de Galileo y de Leibniz (las categorías). Sólo que el mundo de los fenómenos, ligado a la conciencia trascendental, se verá envuelto por lo absoluto, por las realidades (nouménicas) de las cosas *en-sí*. En nuestras fórmulas: *[Mi c E c M]*. Ésta puede ser la expresión de la nueva Ontología, una Ontología cuyos orígenes cristianos, *[Mi c E]*, son bien claros, pero se hacen más patentes en las versiones idealistas, a saber, cuando la relación *[E c M]* se acompañe de la relación *[M c E]*, es decir, de la identificación de lo Absoluto con la Conciencia (en Fichte o en Hegel). Ahora bien, incluso en estas corrientes, ya no

cabrá seguir diciendo que *E* desempeña la función de una cúpula ideológica, puesto que su función histórica y social (encerrada en los límites de un sistema académico) ya no podrá equipararse a la que correspondió al Espíritu Santo cristiano.

Puestas así las cosas, la pregunta central que tenemos que hacer es ésta: ¿Y por qué tuvo lugar esa subversión materialista que puso a *E* debajo de *M*, por qué no se consolidó la tendencia inicial, continuación de la cristiana (como vio Hegel) tendencia dirigida a identificar, no a subordinar, *E* con *M* en el Dios matemático o en la conciencia absoluta religiosa del idealismo alemán? No fueron meras razones académicas, sino que fueron razones mundanas; no fueron meros argumentos lógico-abstractos por sutiles y activos que estos fuesen, sino argumentos lógico-concretos que se dibujaban, desde luego, en el seno mismo de la corriente central. He aquí sumariamente la concatenación dialéctica que estamos sobreentendiendo: la consolidación de los cinco o siete Estados europeos modernos que empujó a su expansión colonial —España, Holanda, etc.—, a la vez que se realimentó por ella hasta poder tomar la forma de Estados verdaderamente universales (planetarios, puesto que en sus imperios no se pondría el Sol, como decían los españoles y luego los ingleses), fue la «variable independiente» del destronamiento de la Iglesia Romana como clave de bóveda de todo el sistema milenario. Pero la Iglesia Romana representaba, según hemos dicho, al Espíritu Santo único y universal, al cual todos los Reinos y Repúblicas han de estar sometidos, y lo estaban de hecho (o uno a otros), cuando eran débiles. Al alcanzar su edad adulta la «Razón de Estado» —y esto gracias al colonialismo imperialista—, romperán sus lazos de dependencia con Roma y se erigirán en centros soberanos, en los cuales, inmediatamente (y no a través de Roma) soplará el Espíritu Santo. La Iglesia Romana seguirá concibiéndose como la Iglesia Católica, y algunos Estados apoyarán sus pretensiones cuando en ella encuentren beneficio frente a sus rivales. Pero ese catolicismo será ya solamente intencional, no efectivo, pues ni Alemania, ni Inglaterra, ni Holanda —ni menos aún los herederos de Bizancio, la Rusia ortodoxa—, acatarán las pretensiones de Roma. Por el contrario terminarán por declarar que el Papa es el Anticristo.

La dialéctica que examinamos se manifiesta en la circunstancia de que precisamente en el momento en el cual, replegado el Islam, e «incorporada» América, la Cristiandad se dispone a hacerse realmente ecuménica —a romper la ecuación entre *ecumene* y el *mun-*

do antiguo—, en ese mismo momento, su unidad se fractura internamente. Nuestra tesis es ésta: la revolución que destronó al Espíritu Santo *(E)* de su posición de cúpula ideológica del sistema milenario, no fue un proceso «personal» que hubiera tenido lugar en la intimidad de las conciencias individuales (racionalismo, pietismo, etc.), de modo independiente a la fractura de la unidad de los Estados cristianos bajo la Iglesia Romana. Fue la consecuencia directa de esa fractura. Podría parecer, desde luego, que no fuera posible atribuir efectos tan enormes a una circunstancia semejante, que acaso podría reducirse a los más modestos límites de un asunto administrativo, disciplinario. Incluso, si se quiere, a un cisma que, sin embargo, dejase intacta la doctrina. Pero este parecer es superficial, pues semejante cisma, dada su naturaleza, ataca el dogma fundamental de la Iglesia Católica, el dogma de la unidad del Espíritu Santo, que del Padre y del Hijo procede. Por consiguiente, más que de un cisma, se trata de la herejía acaso más grave en la historia de la Iglesia, el verdadero pecado contra el Espíritu Santo. Esto lo advertirá con toda claridad Francisco Suárez, demostrando con esto su genio, en su famosa obra *Defensio fidei*, escrita por encargo del Cardenal Borghese (aprobada por Paulo V, en 1612 y quemada en la Universidad de Oxford el 1 de diciembre de 1613, así como prohibida terminantemente en Inglaterra por Jacobo I). Según ve las cosas Suárez, el dogma que ese «cisma» de Jacobo I (pero también de otros reyes o príncipes protestantes) compromete, es precisamente el dogma del Espíritu Santo, en tanto que él hable por conducto de la Iglesia Romana *(Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores* I, 23-26). El Rey de Inglaterra reconoce, desde luego, que Cristo tuvo que dejar un Vicario para gobernar a la Iglesia —pero afirma heréticamente que ese Vicario no fue Pedro, sino el Espíritu Santo (ibídem id. III. 6,12). Por ello, el Papa podrá ser llamado suplantador, un Anticristo; por lo que Suárez podrá decir (I, 3-1) que los cismáticos suponen que la fe faltó en la Iglesia y que son ellos quienes están llamados a restablecerla. Suárez ha reconocido un amplio margen a la autonomía del poder temporal, pero sin olvidar, en el espíritu de la teocracia, que el Papa, en virtud de su jurisdicción o poder espiritual, es superior a los reyes o príncipes temporales, y puede corregir sus leyes y estar en contra de ellas (III, 22). Concluimos por nuestra parte: lo que podía parecer un mero cambio de referencias (Pedro, por Jacobo I) manteniéndose el mismo sentido (el del Espíritu Santo), significa en realidad una

total subversión en la Teología dogmática (a la manera como en Ontología cambió por completo el sentido de la Idea de substancia al cambiar las referencias aristotélicas —los astros— por las referencias espinosistas, el mundo en su totalidad). No es que una escisión meramente cismática facilitase, con el transcurso de los años, el cambio de contenidos dogmáticos abriendo el paso a esa diferenciación que se deriva del aislamiento (según el modelo de la especiación darwiniana). Lo principal es que es la misma escisión aquello que representa el cambio dogmático fundamental, puesto que ahora resulta que el rey está recibiendo su autoridad espiritual y temporal (en un cesaropapismo de nuevo cuño, que da ciento y raya al de Bizancio) inmediatamente de Dios. De lo que se deducirá que el Espíritu Santo, aún desempeñando teóricamente su función unitaria, está, de hecho, multiplicándose en forma politeísta, en los diversos Reinos no sólo diferentes, sino también enemigos entre sí. Jacobo I no llama Anticristo al rey de Baviera o al de Suecia, pero sí al obispo de Roma porque pretende estar por encima de todos los reyes. Sin embargo, también los Estados pretenden alcanzar la hegemonía absoluta: ellos son el conducto por donde sopla el Espíritu Santo. El juicio de Dios será ahora la guerra: tal será la nueva fe que inspira la filosofía de Hegel.

La implantación de la Filosofía (el complejo Filosofía-Ciencia) ya no tendrá lugar en la Iglesia Universal. Se abrirá camino, o bien en el Estado (Espinosa en Holanda, Hobbes en Inglaterra, Hegel en Prusia), o bien en el individuo (Descartes o Locke). Un individuo en torno al cual, se desarrollará la nueva Psicología (inventada por Goclenius) que, sin embargo, siempre está formando parte de un Estado muy concreto, que es propiamente quien lo moldea. Las verdaderas características diferenciales del humanismo moderno, frente al humanismo medieval, no brotan de determinaciones abstractas («dignidad del hombre», «miedo a la libertad») sino del cambio experimentado en la posición de los individuos o los Estados respecto de la Iglesia Católica (respecto del Espíritu Santo). En cuanto a su doctrina abstracta; la obra revolucionaria de Tyndall, publicada en 1730, *Cristianity as old as the Creations or the Gospell at Republication of The law of Nature* es muy similar a la obra de Sabunde, terminada en 1436, el *Liber creaturarum* que hemos citado arriba. La diferencia esencial entre Sabunde y Tyndall sería ésta: que Sabunde estaba sometido a la disciplina de Roma, mientras que Tyndall, trescientos años después, podía vivir libre de ella.

La subversión que, al emancipar de la autoridad papal a la

Cristiandad puso en marcha el proceso de disolución de la propia Iglesia, es la misma subversión que invirtió la relación del complejo Ciencia-Filosofía con la religión positiva revelada. Es la subversión que determinó la orientación de la filosofía como filosofía *negativa* (en el sentido que más tarde dará Schelling a esta expresión). Es lo que llamamos racionalismo. Pues la Ilustración no es meramente la emancipación absoluta de la «Razón», sino la emancipación de la Iglesia Romana y de lo que a ella iba adherido. No es una emancipación de toda creencia, ídolo o prejuicio. Hegel interpretó «sectariamente» (es decir, desde la secta de su germanismo protestante) este proceso atribuyendo a Lutero el papel de héroe de la razón. Nada más desafortunado —Lutero, el voluntarista, el crítico de la razón a la que llegó a llamar prostituta. No fue Lutero quien trajo la luz de la razón, la Ilustración. Fue la ruptura de los Estados protestantes y de los individuos de la nueva clase, comprometidos en el desarrollo de las nuevas formas de producción, respecto de Roma. Fue esta ruptura, producida en el mismo momento en el que el «nivel histórico» de los Estados era ya universal, planetario, y no antes, la que proporcionó los materiales para la «crítica de la razón teológica» que Espinosa esbozó por primera vez en su *Tratado teológico-político*. La evolución, a partir de entonces, seguirá caminos cada vez más diversos en los Estados católicos (y dentro de ellos, en España será distinta de lo que fue en Francia o en Italia) y en los Estados protestantes. Juan de Santo Tomás podrá escribir un *Cursus Philosophicus* en la España de Felipe IV en el que se ignora la revolución copernicana —y esto puede entenderse como testimonio, no sólo de atraso, sino como testimonio de la posibilidad de otras rutas evolutivas.

7. ¿Qué consecuencias tendrá en el sistema de las relaciones entre la Religión y la ciencia-filosofía la destrucción del equilibrio milenario llevado a efecto por las potentes y tenaces fuerzas disgregadoras, parte de cuya acción concatenada hemos intentado bosquejar? Múltiples, sin duda. Pero las principales reorganizaciones o transformaciones del estado de equilibrio de partida, acaso puedan reducirse a las cuatro situaciones generales que iremos exponiendo a continuación y que, además, como se desprende de su misma estructura, habrán ido configurándose sucesivamente (sin perjuicio de que, de vez en cuando, contenidos relevantes de alguna situación determinada puedan presentarse en la situación anterior o en la que le sigue).

La primera situación general según la cual suponemos que

tenderán a reorganizarse las relaciones del sistema, una vez que se ha perdido el «equilibrio milenario» —una situación que podría computarse como una tercera fase—, estaría caracterizada porque los grandes conflictos que existen de hecho, tal como los podemos percibir hoy (desde una perspectiva etic) entre la Religión cristiana y la ciencia-filosofía, no serán reconocidos (emic) como tales conflictos, no ya sólo por parte de las Iglesias «sucesoras», o de la Iglesia de Roma, sino tampoco por parte de los nuevos científicos o filósofos.

Esta situación reviste el mayor interés desde el punto de vista del análisis de la «falsa conciencia». Pues precisamente es en esta situación en donde están teniendo lugar objetivamente (desde la objetividad etic de nuestro presente) los conflictos más agudos entre la Ciencia y la Religión cristiana (de los cuales el que alcanzó mayor popularidad fue el conflicto entre el heliocentrismo copernicano y el geocentrismo bíblico tradicional). Pero estos conflictos no serán reconocidos como tales «por ninguna de las partes». Lo cual no significa que esta resistencia al reconocimiento de la situación, esta falsa conciencia, pueda entenderse como un mero episodio epifenoménico, inoperante, que dejase intacto el curso objetivo de estos conflictos. Por el contrario, la falsa conciencia, lejos de constituirse como una simple negatividad (el «no reconocer» o ignorar los conflictos), se comporta activamente interviniendo positivamente en la movilización de fórmulas ad hoc, destinadas precisamente a «explicar el conflicto» en términos de no conflicto o de conflictos de otros tipos. Por ejemplo, refiriéndolos a los conflictos de las Iglesias o confesiones entre sí, a los conflictos de anglicanos contra papistas, pongamos por caso, pero no a los conflictos entre la Razón y los Dogmas. O bien, tratando de reformular los conflictos como conflictos entre la razón (la ciencia-filosofía) y la fe, según una tradición mal «interpretada» y no según la religión «verdadera». Sin duda esta situación de falsa conciencia debe ser entendida en un sentido más bién lógico que psicológico («autoengaño», «mala fe»). Cuando a los afectados se les pueda reconocer «buena fe» es acaso cuando la «falsa conciencia» comienza a ser más intensa. Cabría pensar, es cierto, si esta falsa conciencia, lejos de ser una característica intrínseca, no es otra cosa sino la expresión del desajuste entre la conciencia emic de las gentes afectadas de los siglos XVI y XVII, y nuestra propia conciencia o perspectiva. En cuyo caso, en lugar de hablar de «falsa conciencia» sería tal vez más propio hablar de «inconsciencia»,

«ignorancia» o «ingenuidad». Pero esta alternativa nos parece inútil, porque no tiene en cuenta la circunstancia de que los términos del conflicto, tal como los percibimos hoy, también hay que suponerlos actuando hace tres siglos. Por tanto, habrá que suponer que *aquellas gentes estaban reaccionando ante los términos en conflicto* de un modo inadecuado, pero no de todo punto inconsciente, puesto que si perciben los términos del conflicto, también percibirán el conflicto de algún modo. En este sentido, la falsa conciencia tiene mucho que ver con la conciencia oscura, ligada a representaciones inadecuadas. En una cuestión ulterior (cuestión 9.ª, sobre el impuesto religioso) tendremos que utilizar ampliamente el concepto de falsa conciencia. En esta ocasión, nos limitaremos a ilustrar el concepto con otra forma de conflicto, muy agudo, que sería preciso reconocer objetivamente entre la tesis tradicional del catolicismo de la Iglesia Romana (la tesis de la universalidad de la Buena Nueva, llevada a efecto por los Apóstoles que, cumpliendo el precepto evangélico que figura en San Mateo 15, 16: *id y enseñad a todas las gentes,* habrían extendido el mensaje de Cristo a todos los rincones de la Tierra), y el descubrimiento de América (es decir, el descubrimiento, en este contexto, de una incalculable masa de hombres que durante siglos habían vivido al margen de la fe, y que, si no eran cristianos, no era por su culpa —o por la culpa de sus renuentes antepasados—, sino simplemente porque «habían estado dejados de la mano de Dios»). Sin embargo este conflicto no fue «procesado y codificado» como tal, al menos en los primeros años que siguieron a la conquista. ¿Cabe hablar simplemente de inadvertencia, ignorancia o inconsciencia? No, porque en esta hipótesis no podrían explicarse determinadas «producciones ideológicas» (de la falsa conciencia) que aparecieron precisamente en este contexto. Descontemos los primeros años, en los que Colón identificó a las nuevas Indias con las asiáticas (que ya habían recibido el mensaje evangélico), sin olvidar que para hacer este descuento, hay que suponer ya que Colón estaba sometido al bloqueo bíblico. La hipótesis de que los indios no eran propiamente hombres, la tesis de Sepúlveda, permite excluirlos del colectivo «todas las gentes». Las hipótesis según las cuales los indios, siendo hombres, debieron recibir el mensaje evangélico o bíblico (el mito de las tribus de Israel perdidas en América, la revelación directa de Moisés a determinados pueblos americanos), son formaciones ideológicas, presuponen algo más que mera ignorancia. Porque, o bien ocultaban una contradicción más o menos oscuramente per-

cibida o, lo que es más probable, desencadenaban un silogismo («Si los Apóstoles predicaron a todas las gentes, siguiendo el mandato de Cristo, también tuvieron que predicar a los indios») que obligaba, como un prejuicio, a inventar hechos fantásticos. Lo que llamamos falsa conciencia no consiste ahora tanto en ocultar una contradicción, percibida oscuramente, cuanto en bloquear (violentando las exigencias de un razonamiento crítico) la posibilidad misma de que la contradicción sea planteada.

Desde la falsa conciencia se atribuirán los conflictos, no ya a la relación ciencia-filosofía con la Religión cristiana, sino a la relación de la religión de los protestantes o con la religión de los papistas o recíprocamente. Es el caso de John Toland, ya al final del siglo XVII: el era católico y estaba lleno de contradicciones hasta que se «convirtió»; comprendió entonces que todo lo que resultaba ser superstición, idolatría, milagro o impostura, no es propiamente cristiano, sino romano. No hay conflicto, porque el cristianismo es la pura razón, sin misterios. El misterio es un concepto heredado del paganismo que, o bien es pura superstición o bien es mero indicio de algún problema que ha de poder ser resuelto. *Christianity not Mysterious,* dice Toland, en 1699.

¿Y cuando los conflictos parezcan mantenerse en el seno de una misma confesión, es decir, cuando no parezcan tener lugar entre representantes de confesiones diversas? Entonces tampoco serán conceptuados como conflictos entre la ciencia-filosofía y la religión verdadera, sino sólo con alguna interpretación demasiado estrecha de esta última. Una interpretación que el curso del tiempo se encargará de desvanecer. A lo sumo, se entenderá que el conflicto se mantiene en un terreno meramente disciplinario o administrativo. Así, Copérnico fue canónigo y no dejó de serlo tras haber propuesto su «revolución»; Galileo fue gran amigo de Urbano VIII. El Informe de 1616 subraya la conveniencia de no declarar absurdo decir que el Sol se pone, y en 1633 se obliga a jurar a Galileo, pero no por ello éste deja de ser cristiano. Richard Simon publica en 1678 su *Histoire critique du Vieux Testament.* Difícilmente puede haber una obra que descubra más contradicciones entre la interpretación tradicional de la Biblia y la interpretación crítica, científica, diríamos hoy (¿cómo mantener la idea de que Moisés fue el autor del Deuteronomio si en su último capítulo se describe su muerte y su sepultura?) Richard Simon será expulsado del Oratorio; su libro será prohibido en Francia e incluido en el Índice de 1663. Pero Simon, que ataca con violencia a los protestantes, seguirá sintiéndose cristiano y ortodoxo.

Y, por parte de la Iglesia, o de las Iglesias atacadas, tampoco se advertirá ningún conflicto ni, por tanto, se harán rectificaciones a la dogmática tradicional. Se condenará a los herejes, a veces se les responderá. Sobre todo, se les responderá en el sentido de que sus argumentos científico-filosóficos no son, en rigor, tales: las pruebas no son definitivas y, por tanto, no cabe hablar de conflicto entre la Religión y la Ciencia auténtica. En este sentido, es necesario reconocer a la Iglesia y en particular a la romana que, allí donde muchos racionalistas sólo vieron fanatismo y oscurantismo, habría también que ver una acción crítica ejercida sobre los fundamentos en que pretendían apoyarse las nuevas proposiciones, acaso todavía muy débiles y confusos. Por supuesto, no se trata de presentar a la Iglesia Católica como una institución que haya mantenido habitualmente el punto de vista crítico en «nombre de la verdad científica». Pues ella se movió por intereses que, en general, eran conservadores, actuaban como prejuicios y tendían a desear, en general, que no se confirmasen las hipótesis de Copérnico o de Galileo. En este sentido, la Iglesia actuó como un freno más que como una espuela, en muchas ocasiones; pero esto no excluye, en nuestra valoración global, la efectividad de su función fiscalizadora de la Ciencia y de la Filosofía. Esta función de «freno crítico» requería «entrar en la cuestión», discutir las pruebas con una perspectiva cuasi jurídica («romana») y no se limitaba a ignorarlas. El cardenal Belarmino no se limitó a condenar, de modo fanático, a Galileo: se asesoró de célebres astrónomos, como el padre Gienberger. Sin duda, la Iglesia tendió siempre a exagerar la debilidad y oscuridad de los argumentos del contrario, pero esto sólo querrá decir que, cuando estos argumentos llegaran a ser apodícticos, la Iglesia tendrá que acatarlos o, al menos, dada su actitud dialéctica (heredada precisamente de su componente escolástico), se exponía a tener *que acatarlos.* Desde luego, consideramos exagerada la tesis de Pierre Duhem según la cual resultaría que la Iglesia Romana, a través del cardenal Belarmino, vino a representar algo así como la bandera de la verdadera metodología científica, y no sólo de la época, sino de todas las épocas. Más aún, la Iglesia habría sido la «comadrona» de la Ciencia moderna, identificada por Duhem con la gnoseología instrumentalista (P. Duhem, *Sozeinta Phainomena,* París 1908, reedición en Vrin, 1982). Pero tampoco nos parece que llega al fondo de la cuestión el diagnóstico que más recientemente hace Heilbron de la posición de Duhem (en el colectivo de R. S. Westmann *The Copernican Achivement,* Uni-

versity of California Press, 1975, p. 206). Y esto sin perjuicio de que Heilbron tenga razón en cuanto al *finis operantis* del autor de *Le Système du monde:* demostrar que esa ciencia que patrocinaba la anticlerical III República francesa, había sido promovida por la Iglesia Católica. Pues lo que interesa tener el cuenta es el *finis operis,* el hecho de que una religión de la fase terciaria, como lo era la católica en la época de Renan, tuviera necesidad de hablar en «nombre de la nueva ciencia», aunque fuese para defender los intereses de la Biblia, antes que los de Copérnico.

8. La segunda situación que vamos a considerar y a la que con toda probabilidad se llega a partir de la situación precedente, constituyendo así la cuarta fase de nuestra exposición global, puede caracterizarse como un cambio en el plano de la meta-formulación, por parte de los filósofos o científicos, del conflicto de la ciencia-filosofía y la religión. Suponemos que, en cierto modo, los conflictos entre ciencia-filosofía y religión tendrán un alcance similar al de los que se habían suscitado en la situación anterior. La diferencia, al menos en el plano de la superficie, es que ahora estos conflictos serán reconocidos como tales. Podríamos decir: serán representados y no meramente ejercitados. Pero la representación no es un mero epifenómeno de los conflictos objetivos. Por de pronto, los radicaliza, los amplía, los sistematiza y los refuerza, en lugar de tratarlos con temor o incluso de disimularlos. Y si esto ocurre así, no será debido a que ha llegado el «momento de la autoconciencia», de la representación *«para sí»* de lo que estaba siendo ejercitado *«en sí»* sino a que las condiciones de la ruptura entre la ciencia-filosofía y la Iglesia Romana, habían madurado. Sin duda, de muchos modos, por ejemplo, mediante el crecimiento del público que sostenía (incluso económicamente) a los escritores ilustrados, hasta el punto de alcanzar una «masa crítica» capaz de enfrentarse con el poder de las Iglesias. O, más sencillamente, porque los intereses de algún Estado frente a terceros, favorecían la representación del conflicto. A esta fase corresponde, desde luego, la Ilustración y sus corrientes más radicales, aquellas que declaran el conflicto de la ciencia-filosofía, conjuntamente tomada (lo que se llamó la «Razón») con la Religión católica y protestante (por no decir también la religión musulmana) conjuntamente tomadas, como religiones reveladas o positivas, entendidas como «supersticiones». Es la época en Francia de Diderot, de Voltaire, de Helvetius, o en Alemania, de Johann Christian Edelmann, de Christian Wolff, de Semler.

Pero antes aún, en esta nueva situación, hay que incluir también algunas corrientes del siglo XVII, las figuras protagonistas de aquel proceso que Paul Hazard llamó la *Crisis de la conciencia europea,* (1680-1715): en particular, nos referiremos a Benito Espinosa, tomando como ocasión la publicación del libro de Gabriel Albiac, que acaba de ser publicado: *La sinagoga vacía. Un estudio de las fuentes marranas del Espinosismo.* (Madrid, Hiperión, 1987.)

9. Nuestra tercera situación se caracteriza principalmente por la fractura del «complejo ciencia-filosofía», que hasta ahora, venía desempeñando el papel de término unitario o global («la Razón»), en sus relaciones con la Religión. Al mismo tiempo, se continúa la diversificación del término «religión». En su extensión irán incluyéndose cada vez más en pie de igualdad, además de las confesiones reformadas, religiones terciarias que hasta ahora quedaban fuera del horizonte polémico, como el budismo. Christian Wolff fue destituido de su cátedra por haber sostenido que el budismo ofrecía una moral más perfecta que el cristianismo; Colingbrooke traduce textos védicos, y Schopenhauer llegará a ver en el Vedanta la prefiguración de la verdadera Filosofía. La diversificación de las religiones terciarias que entran en el juego polémico del sistema de las relaciones entre Religión y Ciencia, no es un proceso meramente «académico», así como tampoco lo es el proceso de disociación de la Ciencia y de la Filosofía. Pues esta disociación es, por un lado, fruto de la floración de las ciencias particulares que tiene lugar a lo largo de los siglos XVIII y XIX (Mecánica, Astronomía, Termodinámica, etc.), ligada a la Revolución Industrial y, por otro lado, resultado de la consolidación de sistemas filosóficos que, cada vez más, pueden presentarse como alternativas de la Filosofía escolástica. Pero mientras que las nuevas ciencias categoriales logran alcanzar consensos internacionales, en cambio, los sistemas filosóficos introducen enfrentamientos cada vez más radicales (ocasionalismo, deísmo, materialismo, espiritualismo, etc.). Se comprende, según esto, que se haya acentuado la tendencia a separar la ciencia positiva y la filosofía como si se tratasen de dos órdenes de conocimiento totalmente heterógeneos (cualquiera que fueran los criterios utilizados para dar cuenta de esta heterogeneidad, unas veces «favorables» a la Ciencia, otras a la Filosofía). Ésta es la situación que podemos considerar ya consagrada en las grandes obras de Kant, y luego, de Comte. *La crítica de la razón pura,* entre otras muchas cosas, significa (en relación con la cuestión que estamos considerando) el reconocimiento de la existencia de una

clase de conocimientos verdaderamente científicos (definidos además por referencia a las categorías), y la segregación respecto de esta clase, de otros conocimientos (o acaso proyectos, o postulados, o deseos) que, en modo alguno, pueden llamarse científicos. De atenernos a sus contenidos, tal como Kant los contempla (las Ideas metafísicas de Dios, Alma, Mundo; la moral, la propia crítica de la razón) se corresponden con lo que tradicionalmente se llamaba Filosofía. Es cierto que el idealismo alemán, sobre todo el de Hegel, tiende a borrar de nuevo la disociación kantiana entre Ciencia y Filosofía. Hegel pretende conseguir que la Filosofía deje de ser «amor al saber» para convertirse en «saber» a secas. Sin embargo, esta pretensión se lleva a efecto de un modo que no es enteramente incompatible con la disociación kantiana: la unidad entre ciencia y filosofía tendría lugar, más desde el punto de vista de la filosofía, como ciencia suprema, que desde el punto de vista del saber positivo, que tiende a quedar reducido a la condición de episodio del desarrollo del «entendimiento» en su marcha hacia la «razón» filosófica. También es verdad que, un siglo después, Edmund Husserl volverá a proponerse la refundación de la Filosofía como «ciencia rigurosa». Pero esta propuesta tampoco conduce a borrar la disociación ya establecida, sino más bien a declarar que las ciencias positivas no son, en realidad, «ciencias rigurosas». En cuanto al positivismo clásico, que ha mantenido la necesidad de una Filosofía, basada sobre las ciencias, es evidente que la distinción entre el orden de las ciencias y el de la Filosofía está siempre presupuesto, como también lo está en el neopositivismo. Y aquí con una clara inclinación a reducir las pretensiones de la Filosofía, incluso a transformarla en «análisis lógico del lenguaje». En cuanto a las propuestas más recientes, que tienden a concebir a la Filosofía como Ciencia o «filosofía exacta» (en el sentido de Mario Bunge), sólo diremos que nos parecen más intencionales que efectivas.

Así las cosas, es evidente que no cabe proponer un esquema único de relaciones que sea capaz de abarcar todo el campo abierto por la diversificación de los términos «Ciencia» y «Filosofía». Precisamente la diversificación de estos términos permitirá movilizar esquemas muy diferentes, según las particulares referencias que se tengan en cuenta. «Filosofía», cuando ha perdido su significado unívoco, necesita ser adjetivada. (Filosofía materialista, o idealista, o racionalista, o acaso «verdadera filosofía».) Pero ya no será posible, sin impostura, hablar, por ejemplo, de las relaciones «entre la Filosofía y la Religión», o bien de «los últimos resultados

de la filosofía», como si estas expresiones tuvieran un alcance equiparable al que tienen las expresiones: «Relaciones de la Biología molecular con la Religión» o «últimos resultados de la Biología molecular». Y otro tanto hay que decir del término «Religión».

Sin perjuicio de lo anterior, y teniendo en cuenta que la concreta realidad histórica en la que se desarrollan las diversificaciones apuntadas tiende a dejar marginadas de la corriente central a muchas de las alternativas posibles, nos arriesgamos a dibujar el esquema de una *tercera situación* (aquella en la que Draper pudo escribir su libro) entendida como horizonte en el que se mueven las corrientes centrales de referencia a lo largo del siglo XIX, prolongadas hasta la Primera Guerra Mundial, o si se prefiere, hasta la Revolución de Octubre. Esta situación se caracterizaría por la idea, desde la perspectiva de las ciencias en expansión, de que el conflicto de la ciencia con las religiones positivas, y en especial con el cristianismo católico, es irreversible y que, o las religiones corrigen sus dogmas, o sólo podrán ser consideradas como supersticiones propias del «estadio teológico» (fetichismo, animismo, etc.). Los puntos conflictivos más señalados fueron: la edad de la Tierra, establecida por la Geología científica (frente a la cifra de los 4.000 años de la Vulgata), el Diluvio universal (frente al conocimiento de la distribución de las especies animales en el planeta y, por tanto, imposibilidad de entrar en el arca de Noé), la doctrina darwinista sobre el origen del hombre (que se oponía frontalmente al dogma de la creación de Adán), las nuevas ciencias prehistóricas y paleontológicas (¿cómo articular al Pitecánthropo o al Neanderthal con la Historia Sagrada?), los descubrimientos de las literaturas mesopotámicas (que comprometían la idea de la Revelación a Moisés). Y, en otros frentes, el conflicto de las nuevas doctrinas sociales y políticas, que también se consideraron vinculadas a la Ciencia (el «socialismo científico» y el materialismo histórico, la antropología evolucionista), que entraban en conflicto con las ideas políticas de la Iglesia Romana o con las iglesias protestantes (el «Kulturkampf», contra la política católico-jesuítica). Ahora bien, la respuesta de las iglesias a esta ola adversa, cada vez más extendida, no es una respuesta única. Pero acaso quepa afirmar que tuvo siempre un rasgo común: la negativa a reconocer el conflicto, aunque siguiendo una dirección distinta a la que esa negativa siguió en las situaciones anteriores. Ya no podrá obligarse a la «Ciencia» a plegarse al dogma; por el contrario, y en nombre de la «armonía», comenzará a reconocerse la posibilidad de una reinterpreta-

ción más abierta de los dogmas en los puntos conflictivos, a fin de evitar que el conflicto se mantenga. Esto no era otra cosa sino un claro movimiento de repliegue de la religión respecto de sus posiciones anteriores. Es cierto que se hará lo posible por dilatar esta retirada. Así, por ejemplo, ante la «revolución darwiniana», Mivart, el célebre naturalista católico que, entre otras cosas, «creó» el orden taxonómico de los primates, propuso una interpretación del relato bíblico sobre la creación del hombre como un proceso en el que sería preciso distinguir fases sucesivas (algún escolástico, sobre todo el P. Arriaga, ya había previsto esta posibilidad mucho antes que Darwin, introduciendo la idea de un barro arcilloso tal, que pudiera ser entendido como un primate antropomorfo, un mono o, mejor aún, como una serie de primates, muy cerca ya de la doctrina evolucionista). Es cierto que la interpretación de Mivart no fue generalmente aceptada. Sin embargo, la razón por la que no se aceptaba (o se decía no aceptarse, al menos entre los católicos más avisados) no era su oposición al sentido tradicional del dogma, sino la «intrínseca debilidad científica» de la hipótesis transformista. Era la misma actitud que en el siglo XVI se había adoptado ante la revolución copernicana, aunque sin duda con una diferencia notable: que mientras allí, el cardenal Belarmino se atrincheraba en la misma debilidad de las pruebas astronómicas, ahora el cardenal González, por ejemplo, concederá la posibilidad de una interpretación evolucionista del relato bíblico en el supuesto de que «la hipótesis transformista» llegue a adquirir el aspecto de una verdadera doctrina científica. «Hoy por hoy no tenemos derecho a reprobar o rechazar como contraria a la fe cristiana, ni a la revelación contenida en la Biblia, la hipótesis de Mivart, la hipótesis que admite la posibilidad de que el cuerpo del primer hombre, el organismo que recibió el alma racional creada por Dios e infundida en Adán, haya sido un cuerpo que recibió la organización conveniente para recibir el alma humana, no directa e inmediatamente de la mano de Dios, sino por virtud de la acción de otros seres animados anteriores, más o menos perfectos y similares al hombre por parte del cuerpo. Sin embargo, esta hipótesis ofrece graves inconvenientes en el terreno puramente filosófico y científico». (*La Biblia y la ciencia*, capítulo XI, pp. 549-550.) Sin embargo, lo cierto es que el cardenal González ni siquiera reconocía el carácter humano «de todos estos famosos cráneos, tan llevados y traídos por los darwinistas; de esos cráneos de Engis de Solutre, de Cromagnon, de Egnishein y sobre todo de Neanderthal...» Pero tam-

bién es verdad que se apoyaba en los juicios de Huxley o de Lyell (ibídem, pp. 523 y siguientes). Lo más interesante, sin embargo, está en el contexto al que se remonta para apoyar la racionalidad de la hipótesis de Mivart, a saber, el arcaico contexto tomista: «Y aquí será bueno recordar... que Santo Tomás, al propio tiempo que afirma que la formación del cuerpo del primer hombre fue realizada por Dios inmediatamente del polvo o barro de la tierra, admite como posibilidad alguna preparación, o sea formación previa del cuerpo humano, verificada por el ministerio de los ángeles [lo que nos recuerda, dicho sea de paso, las hipótesis de nuestra actual ciencia-ficción —"2001. Odisea en el espacio"—, en donde el ministerio de los ángeles estará representado por el ministerio de los extraterrestres] y la intervención que pudieron tener los ángeles, pudieron tenerla otras fuerzas de la naturaleza, como los animales inferiores y anteriores al hombre» *(ibídem,* p. 548). Es cierto que todavía hay una gran diferencia entre el cardenal González (que pasa como hemos visto con facilidad de los ángeles a otros «animales inferiores») y su coetáneo el jesuita P. José Mendive, quien en su voluminoso libro *La religión católica vindicada de las imposturas racionalistas* (Madrid, 1887, p. 397) dice: «Esta razón del P. Arriaga [refutando la opinión de Suárez sobre el modo inmediato de la creación del hombre por Dios] nos parece del todo concluyente; y así juzgamos exenta de toda censura teológica la doctrina que atribuye a los espíritus celestes, en razón de *simples ministros del Altísimo* la producción del cuerpo de Adán...» En la misma disposición, el cardenal González y otros muchos católicos o protestantes, propusieron la reducción del «diluvio universal» a los términos de un «diluvio universal antropológico», lo que exigía suponer que los hombres sólo ocupaban un área relativamente reducida de la tierra y que, por tanto, no era necesario admitir, entre otras cosas, que todas las especies animales hubieran estado representadas en el arca de Noé. Mucho más avanzaron, en esta dirección de repliegue, por vía interpretativa, de la Biblia, una pléyade de teólogos o filólogos católicos y, desde luego, protestantes, que llegaron a proponer explícitamente una nueva estrategia hermenéutica, como única vía de conciliación entre la Ciencia y la Religión. Muchos de ellos fueron enérgicamente condenados, bajo la denominación de *modernistas* por el Papa Pío X, en su célebre encíclica *Pascendi* de 1907. «El juramento antimodernista» exigido desde 1910 al clero católico por el *Motu proprio Sacrorum antistitum,* demuestra la conciencia de la gravedad de la situación creada

en la Iglesia por los nuevos intérpretes (Laberthoniere, Loysi, Fogazzaro, Campbeld, etc.). Más tolerante podía ser la Iglesia Católica con la radicalización de la estrategia «ortodoxa» tradicional, principalmente tomista, que a partir de la crítica de las hipótesis científicas «aún no plenamente demostradas», pasaría a la crítica de las pretensiones de toda ciencia interpretada como una actividad consistente en formular esas hipótesis a fin de «salvar los fenómenos» con fines más pragmáticos que cognoscitivos. Así, el «ficcionismo» de Hans Vahinger, el «convencionalismo» de Duhem, incluso el «intuicionismo» de Bergson (en cuanto implicaba una crítica de fondo a las pretensiones cognoscitivas de las ciencias positivas).

Las relaciones entre la religión y la filosofía, en cambio, podían ser y fueron distintas de las que se mantuvieron entre la religión y las ciencias. Sin duda, como hemos sugerido, porque mientras las ciencias iban alcanzando, en la época del positivismo, un grado de *consensus* prácticamente universal, en cambio las doctrinas filosóficas habían acentuado sus antagonismos y ofrecían la verdadera imagen de la *diafonía ton doxon* de los escépticos griegos. En las áreas protestantes se ensayó la utilización de los nuevos sistemas filosóficos (sobre todo Hegel, por la derecha hegeliana) como alternativa de la filosofía aristotélica o platónica en la época del «milenario». Algunos intentos en esta dirección, dentro del catolicismo, fueron rápidamente reprimidos (Gregorio XVI condenó a G. Hermes en 1835; Pío IX condenó a Gunther en 1857). La Iglesia Católica optó por mantener las suposiciones tradicionales de la Filosofía escolástica, aún convenientemente renovada. Sin embargo, la posición que hoy suele reconocerse como agnosticismo (término inventado en el siglo anterior por Thomas Huxley) fue, sin duda, un lugar de encuentro de muchos positivistas *(Ignoramus, Ignorabimus)* y de muchos cristianos críticos (críticos del racionalismo escolástico). Era una posición que fácilmente se transformaba en un «pacto de no agresión» entre la Ciencia y la Religión, e incluso, en un «pacto de amistad», ya fuera por vía individual (personal, psicológica), ya fuera por la vía de la praxis social o política.

10. Y con esto llegamos a la cuarta situación que, sin duda, tras muy diversas y complejas trayectorias, consideramos como la situación que define nuestro presente, en la época en que las iglesias cristianas todavía conservan una importante influencia social y académica (al menos en el cuadrante delimitado por la OTAN).

Esta situación se habrá constituido como consecuencia de la evolución «interna» de la situación precedente. (Y aquí incluimos, no sólo la propagación de los métodos científicos «duros» a campos cada vez más «blandos», lo que conducirá a un debilitamiento del significado social mismo de «Ciencia», sino también la cristalización de una Filosofía materialista asociada con el comunismo real de la URSS, de China...) Todo esto, junto con el incremento, tras la Segunda Guerra Mundial, del peso político de los pueblos no cristianos del tercer mundo, ha determinado el reconocimiento, al menos de derecho, en la *Declaración universal de los derechos del hombre*, de la «libertad de creencias». Lo que equivale, históricamente, al destronamiento del cristianismo como religión oficial de los estados más avanzados, sin perjuicio de la fuerte implantación que aún conservan las confesiones cristianas en muchos de esos estados. La situación que intentamos esquematizar puede durar, sin duda, muchos años. Pero se advierten ya indicios de una lenta evolución hacia situaciones nuevas, determinadas, principalmente, por lo que a nuestra cuestión se refiere, por la proliferación y extensión de formas de religiosidad que ya no pueden ser consideradas propiamente terciarias, sino secundarias o primarias.

En la actual situación, acaso lo más característico sea el proceso de suavización, al menos en las formas diplomáticas (un efecto de las ideas democráticas relativas a la libertad de creencias, o a la influencia de justificaciones psicológicas, o pragmáticas, o culturales), de las cortantes líneas divisorias de la situación precedente (Ciencia/Filosofía, Religión/Filosofía, Religión/Ciencia). Tras la etapa del neopositivismo radical, en lo que tuvo de ataque a la Metafísica y a la Filosofía, se observa, en las últimas décadas que conducen al final de siglo, una atención creciente de los científicos hacia la Filosofía y de la Filosofía hacia las ciencias. Sobre todo éstas se han multiplicado, al menos en su apariencia institucional (ciencias psicológicas, pedagógicas, ciencias de la información, ciencias políticas...) y en el proceso de su extensión, su sentido se ha hecho menos estricto. Hasta el punto de que también van siendo social e institucionalmente aceptadas las ciencias parapsicológicas, las astrológicas, y aun la «ciencia mariológica». En general, se diría que la relación de conflicto entre la Ciencia y la Religión tiende a ceder, al menos en el plano social y psicológico (aunque no creemos que en el plano lógico) ante una relación que si ya no es de «armonía», desde luego, sí lo es de «respeto mutuo», de reconocimiento mutuo de algún tipo de función social. Esto lleva

a veces incluso a la idea de la cooperación, aceptada, sin perjuicio de roces y tensiones coyunturales. La nueva situación supone la convergencia de dos tendencias, más o menos sincronizadas: 1) Con referencia a la dogmática, la tendencia a una apertura creciente en torno a la cuestión de la interpretación literal de los textos bíblicos (teoría de los géneros literarios en los escritos sagrados, movimiento de «desmitologización» de la Biblia, nueva hermenéutica bíblica, etc.). Podría afirmarse sin exageración que la hermenéutica de final de siglo (que algunos llaman la época del «posmodernismo») no es otra cosa sino la radicalización de la hermenéutica del modernismo que condenó, a principios de este mismo siglo, Pío X; 2) Con referencia a las ciencias particulares, la tendencia, no tanto a rechazar, cuanto a recuperar o «bautizar» cuantas teorías científicas parezcan permitirlo (y a veces el permiso viene de los propios científicos). Figuras de primera magnitud en la Paleontología y en la Antropología fueron sacerdotes católicos, como el abate Breuil, Hugo Obermaier o Teilhard de Chardin (aunque el prestigio científico de este último ha quedado empañado últimamente tras el descubrimiento de su intervención en el asunto de la falsificación del «hombre de Pildtown»). De la Termodinámica extrajeron muchas personas el «argumento decisivo» en favor del creacionismo: si, según el principio de Clausius, la entropía del universo tiende a aumentar hasta un límite (el fin del universo como un estado de equilibrio térmico), habrá que concluir que, puesto que aún no se ha llegado a este límite, nuestro universo comenzó hace un intervalo (finito) de tiempo (de acuerdo con el dogma de la Creación). La otra teoría, que ya no parte del fin, sino del comienzo de nuestro mundo, que hoy está vigente entre la mayor parte de los astrofísicos, la famosa teoría del Big Bang, es entendida muchas veces como prueba de la impresionante concordancia literal entre la «ciencia más reciente» y el Génesis, puesto que el «¡Hágase la luz!» se parece, desde luego, a la «gran explosión». No suele recordarse, sin embargo, en estos contextos, que el precursor de la teoría del Big Bang fue el abate Lemaître, cuando intentando explicar la conexión entre el corrimiento al rojo de las galaxias y el efecto Döpler excogitó su doctrina de la expansión del universo. También vieron algunos en las doctrinas acausalistas de los «físicos de la República de Weimar», que P. Forman ha analizado tan cuidadosamente, un indicio de cómo la ciencia reacciona por sí misma contra el determinismo mecanicista, que había sido puesto en contradicción contra la libertad humana y,

sobre todo, contra la posibilidad del milagro, preconizada por el cristianismo. Por último, en el tan discutido por los científicos de nuestros días «principio antrópico» o «principio antrópico final» (según el nombre propuesto por Brandon Carter) creen ver algunos el camino real de la reconciliación definitiva entre la Ciencia física y la finalidad del universo preconizada por las religiones terciarias (el llamado argumento «cosmológico» tradicional para probar la existencia de un «Dios ordenador»). Particularmente la llamada «cuarta formulación» del principio antrópico, o principio antrópico final («la vida humana es indestructible puesto que si lo fuera desaparecerían los observadores-participantes que sustentan el universo»), será puesta, a veces, en correspondencia con la doctrina del *punto omega* del Padre Teilhard de Chardin (vid., Michel Talbot: *Mysticisme and the New Phisic,* Bentham Book, 1980; John A. Wheeler: *The Anthropic Cosmological Principle,* Oxford Press, 1985; John D. Barrow y Frank J. Typler: *The Anthropic Cosmological Principle,* Clarendon Press, Oxford, 1983).

11. A la vista de las diferentes situaciones que hemos ido presentando en las páginas anteriores parece gratuito, si nos referimos a las ciencias efectivas y a las religiones terciarias, tal y como se presentan históricamente (y no como se las imaginan algunos), mantener el esquema de la absoluta separación o indiferencia mutua entre las religiones terciarias y las ciencias (o si se quiere entre el orden de la Física y el de la Metafísica, o entre el lenguaje apofántico y el emocional). Una separación en la que muchos (citando a su modo a Guillermo de Ockham, a Kant, a Spencer, o incluso a Wittgenstein) verían el mejor modo de llevar adelante el «pacto de no agresión» más adecuado para un *modus vivendi* que parece propio de una sociedad adulta y civilizada. Porque en ella, se dice, los científicos deberán respetar a los «creyentes», así como recíprocamente. A nuestro juicio, sin embargo, aquí se confunde la Psicología con la Lógica, y el respeto a las personas con el respeto a las opiniones de las personas. Porque el respeto a las personas implica, en algunas circunstancias, respeto por sus opiniones; pero otras veces es el respeto por las personas el que obliga precisamente a impugnar sus opiniones, no imponiéndoles otras pero sí tratando de demostrarles que son gratuitas o erróneas. O incluso que es el «creyente» quien, con sus opiniones, nos falta al respeto, si se atreve a presentarnos como evidente aquello que no lo es en absoluto. Si ante el discurso de un pintor paranoico, en trance de racionalizar su creencia de ser Goya encarnado, nos

callamos, o incluso le llevamos la corriente, es porque estamos tomando a ese pintor por loco rematado. Pero si ante el discurso de un creyente que trata de convencernos, no ya de que es Goya encarnado, sino que tiene dentro a Belcebú o al Espíritu Santo, nos callamos, o incluso corroboramos sus argumentos, ¿no es porque estamos tomándole por loco o porque nos reímos de él, «faltándole al respeto»? El verdadero respeto filosófico —puesto que él implica conceder al antagonista la condición de sujeto dotado de la capacidad de razonar—, consistirá en pedirle pruebas y en impugnárselas, si nos parecen insuficientes o ridículas.

12. En muchas circunstancias, constatamos que las religiones terciarias toman contacto con las ciencias, sea corroborando sus conclusiones, sea enfrentándose a ellas. En reconocer esto no vemos la menor dificultad, ni por supuesto, misterio o «armonía preestablecida» de ningún género entre la *Revelación* y la *Razón*. Porque las fuentes de la Revelación de las religiones terciarias brotan en muchas ocasiones, precisamente de las ciencias en un estado determinado de su desarrollo, o de la Filosofía. Si la Biblia, no ya la hebrea o la aramea, sino la *Vulgata*, puede hablar (en los salmos 23 o 92) del *orbis terrarum* —en correspondencia con la doctrina de la redondez de la Tierra—, esto no es debido a la armonía entre la *Revelación* y la *Razón*, sino a la concordancia, por así decirlo, entre la razón y la razón: los autores de la *Vulgata*, o *Los Setenta*, ya conocían la ciencia griega. Y para explicar por qué las aguas del Génesis pudieron aducirse como testimonio de una misteriosa armonía entre la Revelación mosaica y la ciencia de Laplace (su teoría de la nebulosa primigenia) será suficiente recurrir a la concordancia o continuidad entre la razón que actúa en los mitos revelados (por Moisés) y la razón que actúa en otras cosmogonías mitológicas, como pueda serlo la de Sanchunjatón, que cita Eusebio de Cesarea, o la de Anaximandro. Y, por los mismos motivos, otras veces la Revelación aparecerá enfrentada con conclusiones científicas bien establecidas. Así es como la Revelación tradicional sobre la fecha del origen del mundo (los 4.000 años), entró en conflicto frontal con el descubrimiento de la cronología de las pirámides de Egipto o de las rocas del Devónico.

Lo que decimos de las ciencias, con mucha más evidencia hay que decirlo de la Filosofía, dado que las religiones terciarias han tomado contacto con la Filosofía griega de un modo que podíamos llamar constitutivo. Las religiones terciarias se configuran precisa-

mente a través de la crítica de la religiosidad secundaria (que implica mitos antropomórficos, etc.) y, en este sentido, pueden ser llamadas religiones «filosóficas». Hay, pues, una zona de intersección muy amplia entre las religiones terciarias y la Filosofía de un signo determinado, y esto es lo que vio Santo Tomás a través de su concepción de la identidad parcial entre la *Revelación* y la *Razón.*

13. Concluimos, pues que, unas veces, las ciencias o la filosofía han entrado en conflicto con las religiones terciarias, y otras, han permanecido en profunda armonía, e incluso a veces (lo que para algunos resulta más paradójico), las ciencias o la filosofía han encontrado en ciertos contenidos dogmáticos (que ulteriormente acaso serían descalificados desde el punto de vista científico) estímulos e inspiración para el propio trabajo científico o filosófico. Los casos de Kepler en Astronomía, de Mendel en Genética, o de Teilhard en Paleontología son ejemplos sobresalientes. Gastón Bachelard y después Louis Althusser, pusieron a punto el esquema del «corte epistemológico», como paso previo que sería preciso dar para que una Ciencia se constituyese como tal. Según este esquema, la constitución de una Ciencia tendría lugar después de la ruptura con los prejuicios ideológicos (entre ellos las dogmáticas religiosas) que, como «obstáculos epistemológicos», alimentados quizá por los intereses oscurantistas de las clases explotadoras, impiden que un «continente científico» se abra a la luz de la razón. Pero semejante esquema no puede ser tomado como un esquema universal y sólo alcanza una apariencia de verdad *a priori* cuando se supone que las ciencias están ya preparadas en sus campos respectivos, sólo que envueltas por nieblas ideológicas que será preciso despejar. Ahora bien, cuando entendemos una Ciencia como un proceso constructivo que introduce términos nuevos a partir de términos precedentes según unas líneas de construcción cerrada —que segregará, en su momento, a los términos dados en otra escala, pero no precisamente a las Ideas que atraviesan el campo de referencia—, entonces ya no se ve ninguna razón por la cual un «corte epistemológico» tenga que preceder a un *cierre categorial.* En cambio, se comprenderá cómo, ocasionalmente (aunque tampoco universalmente) una atmósfera ideológica y aun mítica puede desempeñar la función de «agua madre» en cuyo seno se organicen las moléculas de un cristal, de un sistema científico o filosófico.

Artículo 2.º

El conflicto entre las «creencias» y la Filosofía. Nematología y Teología

1. Hemos analizado, en el artículo precedente, el conflicto o armonía entre las religiones y la Ciencia (o Filosofía) con referencia a lo que venimos denominando religiones terciarias, especialmente el cristianismo. Esta restricción estaba justificada por la circunstancia de que, en los ámbitos culturales en los cuales se desenvuelven las religiones secundarias o las primarias —también, en parte, en algunas terciarias orientales—, no existen las ciencias positivas, ni la filosofía, en su sentido estricto (de tradición helénica). Esto no significa que no puedan también darse conflictos o armonías entre las ciencias o la Filosofía y las religiones secundarias y las primarias, cuando entren en contacto. En cualquier caso, estos conflictos o armonías tendrán un alcance distinto del que tenían en el ámbito de las religiones terciarias (en tanto que éstas, suponemos, son ya religiones formalmente filosóficas) y no por ello menos interesantes. En efecto, mientras que la relación de conflicto o armonía entre las religiones terciarias y la ciencia-filosofía, en sentido estricto, pueden considerarse, de algún modo, como un episodio de las relaciones de conflicto o armonía entre la «Filosofía consigo misma» (queremos decir: entre las corrientes espiritualistas o materialistas de la Filosofía, pongamos por caso) en cambio, las relaciones de conflicto o armonía entre la Filosofía estricta (o la Ciencia) y las religiones secundarias y primarias han de entenderse como un caso particular de las relaciones entre la Filosofía y otras formaciones culturales genéricas, que englobamos en el concepto de «creencias». Parece indispensable, según esto, en un planteamiento dialéctico de la cuestión, explorar, aunque sea de modo muy sucinto, el significado que puedan tener las relaciones mutuas entre las creencias en general (es decir, no solamente las estrictamente religiosas) y la Filosofía y las ciencias, pues sólo entonces estaremos en disposición de calibrar qué tanto corresponde, en los conflictos o armonías de las religiones terciarias con la Filosofía o la Ciencia, al momento genérico (por ejemplo, las religiones, en cuanto son creencias), y qué tanto les corresponde, en su momento específico (a las creencias en cuanto son de naturaleza religiosa).

2. Ante todo, nos importa determinar la estructura lógica de la Idea de «creencia», en cuanto idea genérica que comprende, desde luego, no sólo a las creencias religiosas, sino también a otras especies o modos de creencia, de las cuales, las más familiares son acaso las siguientes: 1) Las creencias «políticas», morales o éticas (por ejemplo: la creencia en la «estabilidad» de los comportamientos de nuestros vecinos, de nuestros clientes o conciudadanos, creencia que se manifiesta a veces en la forma de una confianza, de un «crédito bancario», de una «fe» depositada en el prójimo, que se funda quizá, más bien, sobre confirmaciones puntuales recurrentes que sobre un juicio *a priori).* 2) Las creencias de índole político-organizativa, ligadas a actividades militantes ideológicamente representadas como altruistas: desde la creencia en el olimpismo, hasta la creencia de los militantes de una banda terrorista en los proyectos de su organización. 3) Creencias de naturaleza histórica (creemos que estas piedras son ruinas romanas). 4) Creencias cosmológicas, astronómicas o geográficas relativas, por ejemplo, a la persistencia de la morfología del mundo físico exterior: creemos que el Sol y la Luna seguirán sus órbitas durante años indefinidos, creemos que la Tierra gira; pero también fue una creencia que la Tierra está fija en el centro del mundo. 5) Creencias «angulares», es decir, relativas a los comportamientos de sujetos no humanos pero inteligentes. 6) Creencias «circulares» (creencia en las ánimas del purgatorio, creencias chamánicas) que no son propiamente religiosas, puesto que se mantienen en el ámbito del eje circular.

¿Qué relaciones lógicas debemos establecer entre estas especies y otras similares, del género «creencia»? Es ésta una cuestión de trascendencia muy grande para nuestro propósito inmediato de determinar las relaciones entre la Filosofía y las ciencias, y las creencias en general. Dos posibilidades extremas podemos ensayar: o bien el género «creencia» es de naturaleza porfiriana, distributiva (es decir, prácticamente ocurre como si las diferentes especies de creencias lo fueran con independencia de las otras especies, sin perjuicio de sus eventuales interferencias), o bien se trata de un género de naturaleza plotiniana (en cuyo caso algunas especies recibirán su condición de creencia de otras especies, a partir, en el límite, de una especie primordial o generadora capaz de desarrollarse o transformarse en otras especies de creencia).

Se comprende que, en el supuesto de que el género «creencia» fuese atributivo, la tarea abierta inmediatamente sería la de deter-

minar cuál es la especie de creencias (acaso más de una) a la que se puede asignar la función de especie generadora o, si se quiere, de «primer analogado» de las demás especies, que llegarán a ser creencias por la mediación de las creencias generadoras. Desde luego, parece que puede afirmarse que, muchas veces, se procede como si todas las creencias fuesen modulaciones de las creencias religiosas, tomadas como creencias «por antonomasia», incluso como creencias generadoras de todas las demás. Así por ejemplo, Malebranche —y, lo que no deja de causar cierta sorpresa, el mismo Gramsci (sorpresa que se calma cuando nos acordamos de los antecedentes croceanos del pensador marxista)— sostuvieron la tesis de que nuestras creencias en la realidad del mundo exterior, es decir, las creencias de la especie que hemos llamado cosmológica, son de naturaleza religiosa, es decir, proceden de la creencia religiosa: si creemos en la existencia del mundo exterior, decía Malebranche, así como suena, es porque la Biblia nos enseña que Dios creó ese mundo. Y, desde luego, es muy frecuente considerar las «creencias comunistas» (que son creencias de especie política o moral) como una mera transformación de las creencias religiosas, y hablar en consecuencia de la «mística del comunismo» o de la «nueva religión marxista». Así lo hacían N. Berdáév o A. Toynbee. También, aunque en otro contexto, es una práctica habitual entre los etnógrafos incluir, en el momento de la exposición de los contenidos propios de la *Weltanschauung* de una cultura primitiva, dentro del epígrafe «creencias religiosas», a las creencias cosmológicas de estos pueblos.

Pero si el género que cubre a las diversas especies de «creencias» fuese distributivo y no atributivo, entonces habría que decir, por ejemplo, que las creencias políticas son, en principio, independientes de las creencias religiosas (sin perjuicio de los entretejimientos coyunturales más o menos estables), como independientes de ésta y de aquéllas serían, en cuanto creencias, las creencias cosmológicas. Llamar «religión» al proyecto comunista, es una grosera metonimia *(pars pro pars).* En cualquier caso, la distributividad de la estructura genérica misma por la cual una creencia se dice tal, no excluye la interacción material de creencias de especies distintas en el sostenimiento de una creencia de una especie dada.

Para decidir entre estas dos alternativas de un modo filosófico (porque también caben decisiones fundadas en criterios gramaticales, o en análisis sociológicos o psicológicos de vocabulario, conducta, etc.; decisones que, en cualquier caso, el método filosófico

deberá tener en cuenta), es necesario regresar hacia el análisis de la Idea de creencia, es decir, establecer una teoría general de las creencias, capaz de dar cuenta de las relaciones entre sus especies.

3. Una idea genérica de creencia no gratuita, ni propuesta a título de mera estipulación o definición nominal, sino adecuada a los materiales específicos que hemos enumerado (y a otros de su misma «escala»), no podría quedar determinada en coordenadas psicológico-individuales (mentales o conductuales), puesto que estas coordenadas constituirían un reduccionismo subjetivo-individual de la idea misma de «creencia» que dice, como veremos, no sólo una intención objetiva (por tanto una cualificación de verdad que desborda el horizonte psicológico), sino también una fuente o génesis supraindividual (incompatible con cualquier hipótesis que tienda a ver las creencias como formaciones que emergen del «fondo del alma»). Sin duda, toda creencia incorpora la actividad psicológica de los individuos y, en este sentido, toda creencia tiene, desde luego, una dimensión psicológico-subjetiva. Podemos utilizar el término *fe* (o sus afines: *confianza, fianza)* para designar el momento psicológico-subjetivo de la creencia, aun violentando el significado teológico de la fe, dentro de la doctrina escolástica. Pues, según esta doctrina, la fe debe entenderse más bien como un ser suprasubjetivo, como «la inhabitación en el alma del Espíritu Santo» (lo que desborda, intencionalmente, el horizonte subjetivo, un horizonte que, sociológicamente, estaba también desbordado por la realidad suprasubjetiva de la Iglesia romana). Diremos que todos los procesos cuyos límites puedan considerarse dados dentro del ámbito de la conducta subjetiva-individual, aun cuando intencionalmente vayan dirigidos a una objetividad apotética, son procesos que implican actos de fe, pero no formalmente creencias. Tomemos el ejemplo de la manzana que Ortega propuso, al final de los años 40, para ilustrar la idea de perspectiva —un ejemplo que se ha hecho famoso, sobre todo, a raíz de su ridiculización por Luis Martín Santos en su novela *Tiempo de silencio.* El ejemplo ha sido utilizado también para mostrar cómo es preciso introducir la idea de creencia en el mero proceso de la percepción: cuando, desde el escenario, el actor o el maestro muestra una manzana —se dice— yo sólo veo media, pero la percibo entera. Creo en la otra mitad, se dice en la terminología orteguiana. Sin embargo, según el análisis que estamos proponiendo, el uso del término creencia sería aquí inadecuado, porque lejos de servir para analizar situaciones que son distintas, las confundiría, al borrar las diferencias

significativas entre la situación descrita (que, a lo sumo, implica la confianza o fe en el actor-maestro que mostrándonos un ovoide nos dice: «He aquí una manzana») y una situación de creencia que tendría lugar cuando estoy suponiendo o diciendo: «Creo que ahí está el actor en el escenario, mostrando un ovoide y pidiéndome mi confianza en sus palabras». La fe o confianza en que lo que estoy percibiendo es una manzana íntegra, aunque sólo vea la mitad, resulta de procesos psicológicos muy complejos, que no se agotan en la confianza en el presentador, sino también en las propias leyes estructurales de la percepción (que no se reduce, sin más, a la suma aditiva de lo «visto» y lo «imaginado»). Precisamente el proceso de percepción de la manzana puede analizarse, en términos de un sistema de operaciones (movidas por intereses o apetitos que tienen que ver con el hambre o el deseo de morder la manzana) capaz de construirse como un grupo de transformaciones (ver la manzana desde la perspectiva del patio, rodearla, verla desde la perspectiva del que nos la muestra), cuya invariante sería precisamente la manzana percibida (Poincaré, Piaget). Según este tipo de análisis, no podrá decirse (como Leibniz) que la manzana objetiva será aquella que esté siendo percibida por un ojo «que no está en ningún lugar», un ojo divino (pues un ojo que no mira desde ninguna parte, no es sencillamente un ojo, o dicho de otro modo: Dios no ve); pero tampoco cabe concluir que la manzana objetiva resulte de la superposición «picassiana» de diversas perspectivas, desde las cuales fuera posible mirar a la manzana, pues estas perspectivas son infinitas y su superposición daría sólo una mancha borrosa. Parece que Ortega quería decir que la manzana objetiva sólo se da por correlación a una determinada perspectiva, si es verdad que Ortega se expresó así en su conferencia del Barceló: «La manzana que ven ustedes (pausa) es distinta (pausa) muy distinta (pausa) de la manzana que yo veo (pausa)». Comprendemos que si esto fue así, hay cierta base para las ironías del novelista, pues la manzana que yo percibo (como invariante del consabido grupo de transformaciones) incluye ya las perspectivas de los otros y, por tanto, ni siquiera puede decirse con rigor (si alguien se empeña en distinguir *ver* y *percibir)* que yo «veo la manzana», pues la manzana es justamente lo que se percibe (sólo veo unas manchas verdosas, dentro de una silueta acorazonada que acaso ni siquiera identifico con una manzana). Además, la manzana podría ser de cera, como la fruta que Ptolomeo habría ofrecido al estoico Esfero para probar su fantasía cataléptica: cuando Esfero mordió el fruto,

el rey pudo reírse de su fantasía cataléptica; pero Esfero replicó que no era su fantasía cataléptica la que le había engañado, sino que lo que se había quebrado era la confianza que él tenía en el rey. Cuando yo percibo una manzana veo unas manchas y reconstruyo (anamnesis) otras operaciones con la confianza de que esta reconstrucción se mantenga en el invariante de referencia y, dentro de él, con la confianza o la fe en el actor o en el rey que me muestra el fruto dentro de esa invariante. Estamos, sin duda, ante complejísimos procesos psicológicos operatorios, pero no estamos todavía ante una situación de creencia. Nuestra percepción puede ser ilusoria (una pseudo-percepción, una alucinación). Pero, en este caso, el error será asunto del individuo alucinado, como será asunto de este individuo el proceso de construcción de una percepción verdadera (en particular, una alucinación no podrá, por sí sola, ser considerada como un caso de falsa conciencia: quien padece una pseudo-percepción no tiene falsa conciencia ni, menos aún, mala conciencia —sino acaso, simplemente, mala vista—).

4. La creencia se caracteriza, por de pronto, por su referencia a una objetividad compleja de contornos difusos, indefinidos, porque no puedo percibirlos de una sola vez, ni puedo rodearlos. Yo puedo percibir esa silla que está situada en el centro de este césped entre árboles, pero la percibo cuando la he traído y llevado; no puedo decir que creo en la silla (en el sentido de *esse est percipi);* a lo sumo tendré confianza en que no me la hayan cambiado o estropeado. Pero el césped y los árboles con sus raíces, cavidades, rocas y todo lo que está detrás de mí, ya no lo percibo globalmente y tiene más sentido decir que creo en su conjunto (una creencia cosmológica). Según esto, la diferencia entre una percepción y una creencia no estriba en que aquélla, por ser subjetiva, esté «en mí», mientras que yo soy quien «está en la creencia» que me envuelve. Tal es el criterio que se ha utilizado muchas veces para distinguir los pensamientos subjetivos (las ideas en sentido subjetivo) de las creencias. Así procedió el mismo Ortega (... «Esas ideas que son de verdad "creencias" constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos sino ideas que somos», (en *Ideas y creencia,* obras completas, t. V, p. 384). Así, también Jaspers: «La fe por la que yo creo es inseparable del contenido de fe que me represento. El sujeto y el objeto de la fe son uno», (en *La fe filosófica ante la revelación,* traducción española en Gredos, p. 37). No es que impugnemos, por nuestra parte,

esta característica «objetivante» de las creencias, en tanto ellas llevan asociado aquello que W. James llamó «sentimientos de realidad». Lo que impugnamos es que esta característica sea diferencial respecto de las percepciones de objetos apotéticos. También cuando percibo esa silla, la silla está, necesariamente mientras la percibo, allí, a lo lejos, fuera de mi piel, y en modo alguno confundida con los impulsos nerviosos que se mueven por los circuitos que conectan mi retina con el área 17 de Broadman y que son los que determinan mi percepción. Y, sobre todo: que si esta diferenciación ha sido tan tenazmente mantenida, ello puede ser debido, seguramente, a presupuestos mentalistas implícitos, según los cuales hay percepciones o pensamientos que *«están en mí»* de suerte que cuando *«yo estoy en ellos»*, estoy en lo que me rodea *«desde mi interior»*. Y, por ello, mi creencia en la realidad o mundo exterior ya no será la realidad primaria y desnuda de toda interpretación humana sino que «es lo que creemos con firme y consolidada creencia ser la realidad» (Ortega, op. cit., p. 405). Con lo cual resulta que se recae en una suerte de idealismo absoluto desde el momento en que *la realidad* se identifica con la *creencia* en ella de una subjetividad que se siente envuelta por ella (¿por la creencia?, ¿por la realidad?, o ¿por la creencia en la realidad?) Para escapar a esta encerrona, sólo nos queda el recurso, que hemos ensayado en otras ocasiones, de sustituir los conceptos dentro/fuera (o bien mundo interior/mundo exterior) por los conceptos cerca/lejos (o paratético/apotético). Diremos entonces que los objetos percibidos, así como los complejos de contenidos creídos, pueden ser *apotéticos*. No son contenidos interiores que se proyectan, puesto que son sencillamente *apotéticos* y lo que en realidad proyectamos es su imagen a escala en los cerebros. Los contenidos de las creencias son desde luego la misma realidad, una realidad que no es absoluta sino relativa a nuestro cuerpo (por su escala, por su morfología). La realidad, y la creencia en ella, dice referencia a la verdad: no cabe diferenciar de un modo tajante creencia y conocimiento (como pretendía Bertrand Russell). La creencia implica algún conocimiento (alguna verdad) tanto como el conocimiento implica alguna creencia. ¿No cabe admitir, según esto, creencias falsas, ilusorias, irreales? Según nuestra tesis no, tomando las cosas en absoluto. Toda creencia, es cierto, tiene como contenido alguna apariencia, un fenómeno. Pero por ello, toda creencia (como toda percepción, en cuanto nos remite a una realidad envolvente) ha de estimarse con alguna «franja de verdad». *Credo, quia non absur-*

dum (vid., en la cuestión 11.ª, opinión sobre este asunto de Alberto Hidalgo). Esto significa que la morfología de una creencia (o percepción), por imaginaria que sea, ha de tener siempre puntos de apoyo o *fulcros* reales. Y entendemos lo real aquí no sólo como algo «nouménico», sino como algo dado a la misma escala de la creencia ilusoria. Don Quijote percibe gigantes, pero sus fulcros son molinos de viento reales (no meramente materia incógnita), y así sucesivamente. La diferencia entre la pseudopercepción de Don Quijote (que no sólo no es una creencia, por ser individual, sino que tampoco puede llamarse percepción, puesto que no hubo «transformación en grupo», dado que al aproximarse a los gigantes se desvaneció su representación) y una *creencia* genuina, es que ésta es compartida regularmente por el grupo social. No se trata de sugerir que esto aumente su referencia a la verdad, sino al revés, es la referencia a la verdad lo que permite la socialización. Por así decirlo, si las transformaciones que conducen a la percepción estable (y no a una episódica experiencia de laboratorio) presuponen unas relaciones reales efectivas entre los objetos y el propio sujeto que va a percibirlas, las transformaciones que conducen a una creencia socializada incluyen además ciertas relaciones entre los mismos sujetos corpóreos que tendrán que ser reiteradas (reforzadas, para decirlo en lenguaje skineriano) para que puedan llegar a constituir un sistema relativamente estable. Esto es lo que hace muy improbable admitir la existencia de creencias socializadas puramente alucinatorias. La alucinación pura, sin fulcro alguno es imposible (la histérica de Binet que percibía en un papel blanco un gato perfectamente dibujado sugerido por el experimentador, apoyaba su pseudo-percepción en las irregularidades del papel, que desempeñaban la función de fulcros). Las «melodías» que Penfield lograba hacer oír a sus pacientes tendrían como fulcro la misma corriente eléctrica aplicada directamente al cerebro. De otro modo, los fulcros sobre los cuales las creencias deben apoyarse, habrán de ser mucho más abundantes y, sobre todo, más configurados cuando las creencias están socializadas. Sólo por ello una creencia, en cuanto contenido ideológico de la «conciencia social» o de la «mentalidad» de una sociedad, puede alcanzar una significación pragmática, funcional, pues las creencias son apariencias, pero apariencias que no sólo encubren, sino que manifiestan realidades (verdades), puesto que se alimentan de ellas. Según esto, no tiene ningún fundamento el contraponer las creencias, como si fueran contenidos irracionales, a las evidencias racionales. Las creencias

son ya, por sí mismas, de algún modo, racionales y son un momento dialéctico del propio proceso racional de la construcción de nuestro mundo.

La génesis intersubjetiva (que incluye, por cierto, a los animales) que atribuimos a las creencias, nos pone inmediatamente delante de la conexión (generalmente aceptada por los demás, aunque con un hecho empírico) entre la creencia y los mitos. Al menos, cuando los mitos, en lugar de ser considerados en abstracto (en sus contenidos representativos y, desde luego, una vez preservados de esas etiologías tautológicas que pretenden derivar los mitos de una «fantasía mitopoyética», que actúa a la manera de la *virtus dormitiva* en la explicación de las propiedades somníferas del opio), los consideramos encajados en los quicios en donde ellas se mueven. A saber, el relato, la leyenda, el decir lo que no puede ser íntegramente transmitido (puesto que requiere que quien escucha ponga de su parte muchas cosas) y, por tanto, el decir que revela y, a la vez, esconde (μῦθος = decir sabiendo que no agotamos lo expresado, que algo queda oculto y no ya porque sea inefable, sino porque contiene lo que tiene que «ser puesto» por quien escucha). Las creencias, según esto, son, en gran medida, *míticas,* y no precisamente por sus contenidos eventualmente fantásticos o inverificables (pues otras veces sus contenidos son realistas y reconstruibles puntualmente), cuanto por el modo según el cual, toman figura y consolidan su estructura repetible.

Por eso es preciso afirmar que las creencias y los mitos «moldean», en una gran medida, a las propias percepciones individuales («Lo creo porque me lo habéis dicho; si lo hubiera visto yo no lo creería», decía Lyell). Los individuos organizan sus propias «experiencias» en el seno de un ámbito cultural lingüísticamente analizado, procesado y codificado. La metodología empirista o psicológico-individual para el análisis de la formación de los conocimientos individuales es siempre abstracta. El lugar en el que se organizan los mismos «grupos de transformaciones» de las operaciones individuales, es el seno de unas creencias impuestas por el medio cultural, que nunca tiene por qué quedar del todo agotado, reconstruido. Millones y millones de individuos creen en la supervivencia de su alma, después de su muerte (una creencia ética, puesto que se refiere a su individualidad corpórea); millones de hombres creen que la muerte es la muerte total, irreversible. Tanto en el primer caso como en el segundo, la reconstrucción personal de estas creencias jamás podría ser plena, absoluta. Pues si se muere

enteramente, la reconstrucción, por hipótesis, es imposible; y si se sobrevive dejando desde luego el cuerpo en la Tierra, la creencia previa, convertida en otro tipo de experiencia, tampoco podrá ser recuperada.

5. Tenemos con esto establecidos los presupuestos necesarios para decidirnos ante la alternativa con la que nos habíamos tropezado en el planteamiento de la cuestión: el «género creencia» ¿es un género atributivo o distributivo, respecto de las especies consabidas? (Creencias religiosas, morales, éticas, cosmológicas...)

Nuestra respuesta puede ser ahora dada en una dirección claramente favorable a la opción distributiva, sin por ello subestimar la efectividad de las interacciones entre los materiales propios de cada especie de creencia (interacción que nos aproxima, desde luego, a la opción atributiva). Porque, en cualquier caso, sería totalmente gratuito suponer que ese conjunto de materiales correspondientes a las diversas especies de creencias deba formar una «unidad compacta», una «mentalidad social única» y no, más bien, una multiplicidad de contenidos, de «nebulosas» que sólo estarán concatenadas según las líneas parciales de su *simploké*, aunque se interfieran continuamente en sus cursos de un modo, muchas veces, aleatorio. Y así, supondremos que las fuentes de las creencias cosmológicas, por apoyarse en fulcros característicos y diferentes de aquellos que se nos dan para las creencias políticas o para las religiosas, pueden dar lugar también a cursos relativamente autónomos. Lo que equivale a reconocer la naturaleza distributiva, en principio, de esas creencias, en tanto que emanan y cristalizan de fuentes independientes, aunque después tengan que cruzar sus cursos y formar un tejido en el que todo parece estar ligado con todo.

6. Las creencias de una determinada sociedad —sobre todo a medida que ésta va adquiriendo una creciente complejidad cultural a través de su historia—, van organizándose en torno a núcleos originarios que se desarrollarán, a su vez, según ritmos dotados de una relativa autonomía (a pesar de que sus límites no estén siempre bien definidos ni sus contenidos perfectamente estructurados). Por eso hablamos de «nebulosas» ideológicas más que de esferas o sistemas plenamente organizados. Desde luego, según hemos dicho, podemos siempre adoptar dos esquemas totalmente diferentes para conceptualizar la interrelación entre estas nebulosas de creencias: el esquema holista (que tenderá a considerar estas nebulosas como meras condensaciones en puntos particulares de una supues-

ta «mentalidad global») y el esquema pluralista, que comenzará por reconocer una cierta autonomía a cada nebulosa, sin perjuicio de reconocer la necesidad de su interconexión con otras. Nosotros hemos adoptado la perspectiva pluralista. Suponemos, pues, que estas nebulosas ideológicas, o nubes de creencias, están centradas en torno a núcleos ligados a alguna estructura cultural estable en la sociedad de referencia (por ejemplo una tecnología de caza, una institución militar, una profesión —alquimistas, médicos— o una industria tecnológica como la TV o la industria de los ordenadores). Entre estas diversas «nebulosas» no tiene por qué existir una «armonía preestablecida». Mucho más probable es pensar en amplias zonas de conflicto o inconmensurabilidad. Al menos, es desde este punto de vista desde el cual cobra un significado especial el análisis de los modos de interconexión que hemos supuesto inevitable tratándose de «nubes» que, aunque dotadas de una mínima inercia propia, se desarrollan en un mismo «cielo social».

Ahora bien, si no damos por supuesta la efectividad en una conciencia social común, previa a esas «nebulosas ideológicas» —más exactamente: si aun cuando aceptemos la efectividad de algún tipo de conciencia global heredada, no le concedemos una capacidad «envolvente» respecto de las nebulosas diferenciadas—, entonces habrá que reconocer que cada uno de estos sistemas ideológicos se entretejerá con los demás, no a través de la inexistente «mentalidad englobante común», sino o bien directamente, o bien por mediación de otras nebulosas específicas o particulares. Y esto requiere formar el concepto mismo de esta inevitable actividad (de naturaleza lingüístico-proposicional) de exploración, de eventual conflicto, de «la firma» de tratados de concordia y, en todo caso, de la representación de unas nebulosas por las otras (proceso en el cual las perspectivas emic y etic se multiplican). La actividad en virtud de la cual creencias «emic» tendrán que ser reformuladas desde otros sistemas «etic», a efectos de establecer las coordenadas mutuas de las interconexiones pertinentes en la unidad fluyente de la común realidad histórica, es una actividad que debe ser conceptuada como una función general. A falta de otro nombre hemos recurrido a un neologismo, inspirado en la metáfora del «entretejimiento» al que iría ordenada, en todo caso, esa actividad incesante de interconexión mutua: llamaremos *Nematología* (de νῆμα = hilo de una trama) a esa actividad proposicional, doctrinal, etc., que los diversos sistemas o «nubes de creencias», más o menos compactos, se ven obligados a desarrollar, por el simple hecho de

tener que coexistir en un marco social y cultural común. Por vía de ejemplo, el «macluhanismo» podría entenderse, en gran medida, como la Nematología de la TV; la Teología (Teología fundamental, dogmática, positiva, escolástica...) podrá a su vez ser considerada como una Nematología, como la Nematología asociada a las creencias religiosas de una sociedad, particularmente, una sociedad con religiosidad terciaria, que ha alcanzado un desarrollo tecnológico y científico-filosófico determinado. Aquello que suele considerarse como «racionalización teológica» no sería sino un caso particular de la propia actividad «nematológica».

7. Según su concepto, una Nematología, lejos de ser un proyecto simple y uniforme, comportará a su vez un conjunto de programas, en principio, muy distintos y no siempre armonizables, aunque siempre coordinables. Dado que (por referencia a un sistema de creencias dado *Nk)* siempre habrá que distinguir, de algún modo, la dirección de la reconstrucción de *Nk* realizada desde los otros sistemas o nubes de creencias *Na, Nb, Nc...* (aunque esta reconstrucción tenga lugar desde *Nk)* y la dirección de la reconstrucción de *Nk,* desde su mismo horizonte interno (emic) reconstrucción que comportará, desde luego, el cotejo, comparación, con otros contenidos de *Na, Nb, Nc...,* aunque a la luz de *Nk.* La primera perspectiva nematológica podría ser llamada *preambular,* por lo que tiene de recorrido previo por otros sistemas, recorrido orientado a «recortar la silueta» que va a ser ocupada por *Nk;* la segunda podría ser llamada *dogmática* por cuanto desde ella tratamos de desenvolver y analizar el propio contenido doctrinal de la «nebulosa de creencias» de referencia. Una *Nematología preambular* será tanto más rica cuanto mayor sea el número de sistemas de los cuales partimos; una *Nematología dogmática,* comprenderá siempre, por lo menos, un momento *propedéutico* (de autoconcepción crítica), un momento *sistemático* (de axiomatización y desenvolvimiento por la mediación de terceros sistemas) y un momento *analógico,* mediante el cual los propios contenidos dogmáticos son puestos en correspondencia analógica con contenidos de otros sistemas y no necesariamente con pretensiones reductoras. La Nematología preambular y la dogmática se desarrollarán también de un modo concurrente (Nematología mixta), que tendrá lugar cuando sea posible regresar a un nivel tal de la conciencia social, que pueda presentarse como si estuviese englobando a los dos sistemas ideológicos o de creencias previamente analizados.

Ilustremos brevísimamente el sentido de estos conceptos, tomando como ejemplo una «nebulosa ideológica» de naturaleza política suficientemente definida, como pudiera serlo la ideología imperial romana (tal como se nos representa en *La Eneida* de Virgilio) o bien la ideología nazi (tal como se nos representa en *Mi lucha* de Hitler). La Nematología preambular estaría en estos casos llevada a efecto, principalmente, por la mediación de determinadas concepciones filosóficas o cosmológicas (estoicismo, panteísmo) así como también por determinadas doctrinas sociológicas (cosmopolitismo, o bien darwinismo social) o historiológicas (la concepción cíclica, teoría de la raza aria, etc.). Esta Nematología se caracterizaría porque ella podría llevarse a efecto, en amplísimos trechos de su curso, sin mentar explícitamente a Roma o Alemania, pese a que estos núcleos son, sin embargo, los que orientan y polarizan todo el campo. La Nematología dogmática, en cambio, partirá ya de la explícita declaración de principios, de los principios de la fe en Roma o en Alemania, a las conceptuaciones propias. Esta Nematología dogmática (desarrollada por las doctrinas de un cuerpo de ideólogos, funcionarios, rétores, juristas, poetas, intelectuales, historiadores o catedráticos de ciencia política) tendrá que moverse, en un primer momento, en el terreno de la Nematología fundamental (autoconcepciones, relativas al origen del Estado romano o germánico, a los títulos de su legitimidad, a sus fuentes), pero también en el terreno de la Nematología dogmática (la constitución alemana, el sistema del derecho romano) y en el de la analógica (cotejo con otros sistemas, con otras culturas). Las producciones más tardías, que logren mantenerse ya en un plano común resultante de la confluencia de la Nematología preambular y de la dogmática (como pudiera serlo *El Asno de oro* de Apuleyo o *El mito del siglo XX*, de A. Rosenberg), corresponderían a la Nematología mixta de la nebulosa ideológica del Imperio Romano por un lado, o la nebulosa ideológica del Tercer Reich, por otro.

8. Consideremos ahora la situación, mucho más elaborada, de la Teología correspondiente a la «nebulosa de creencias religiosas» nucleada en torno a la Iglesia Romana, a la Iglesia, militante desde su perspectiva emic, pero triunfante desde una perspectiva etic, después de Constantino. La distinción entre una Teología preambular y una Teología dogmática del cristianismo puede ponerse en correspondencia con la distinción entre una «Nematología que lee en el libro de la Naturaleza» y una «Nematología que lee en las Sagradas Escrituras», una distinción que encontramos a todo lo

largo de una tradición muy constante («El libro, oh filósofo, que yo leo es todo el mundo», respondió San Antonio Abad, por cierto a un filósofo y no a un teólogo).

Mientras que la Teología natural puede verse como tocada, de un modo más o menos intenso, por esa tendencia reduccionista (a los sistemas de creencias mundanos, etc.) que suele conocerse como «racionalismo», en cambio la Teología dogmática no pretende tanto, a pesar de sus construcciones racional-especulativas, escolásticas, reducir la Revelación a la Razón, sino, por el contrario, delimitar aquello que es irreducible, el *misterio* (praeterracional o suprarracional o, para algunos, incluso irracional). La Teología natural es Teología preambular, en tanto ella dice no partir formalmente de la fe revelada, ni siquiera de Dios, sino de la «Naturaleza», tal como la ofrece la Filosofía (Platón, Aristóteles) o la Ciencia natural (Plinio, por ejemplo), es decir, principalmente considerando a la Naturaleza en sus determinaciones más abstractas («temporalidad», «causalidad», «finalidad», «contingencia»...), y otras veces en su morfología más concreta («cielo estrellado», «fábrica del cuerpo humano», «tela de araña»). Sin embargo, esta Filosofía o esta Ciencia, por sí mismas, en el estado histórico de una humanidad desasistida de la Revelación no llevan, al parecer, necesariamente a Dios, sino acaso sólo «a cebar el apetito natural» de la curiosidad, como se ve por Alejandro Magno, o por Plinio, según nos dice Fray Luis de Granada en su *Introducción al símbolo de la fe*. Sin duda es la Revelación la que permitirá reorientar estos conocimientos naturales. Pero la Revelación actúa sólo como «regla negativa», acaso como una imantación del campo total que permanecerá incluso cuando la fe que lo imantó sea abstraída. De este modo, el conocimiento natural, sin dejar de serlo, se convierte en un «preámbulo de la fe», como decía Santo Tomás. Ello porque «prepara el camino» a la Revelación, y en parte porque nos introduce en algunos territorios en los cuales la Revelación intersecta con el conocimiento natural o racional. Fray Luis de Granada explica con mucha claridad este estatuto preambular de la Ciencia o Filosofía natural que se ocupa, por ejemplo, de los animales, de los grandes, y sobre todo, de los humildes y pequeños. En el capítulo 11 del libro I de la Introducción, titulado justamente «Preámbulo para comenzar a tratar de los animales» —en realidad, un preámbulo que equivale a una suerte de reflexión gnoseológica «proemial» sobre la naturaleza del tratado que subsigue—, dice: «En el cual [tratado de los animales] si fuere más largo de lo que

conviene a Teólogo (pues ésta es propia materia de Filósofos) no se me ponga culpa, pues yo no la trato aquí como Filósofo, sino como quien trata de la obra de la Creación que es propia de la Teología, mayormente refiriéndose toda ella al conocimiento del Criador».

La Teología preambular es un «género literario» que, por su contenido, puede considerarse como formalmente científico o filosófico. Sin duda, de un modo muy artificioso, pero no enteramente «tramposo», por decirlo así. Al menos dejará de serlo en la medida en la que logre poner entre paréntesis (y no sólo disimular) los datos de la «Revelación»; pues en este caso, la Teología preambular estaría explorando las posibilidades de que los contenidos naturales se «organicen por sí mismos», a partir de su propia *estructura* (sin perjuicio de su *génesis revelada),* aunque sea si se quiere, a la manera como el Cálculo de Probabilidades nos presenta la posibilidad de que el conjunto de letras, revuelto al azar, arroje un soneto de Cervantes. Habrá, por tanto, que decir que la crítica a la Teología preambular, en todo caso, no habrá de consistir en una suerte de «denuncia» de sus orígenes, sino en las eventuales contradicciones o insuficiencias que puedan ser advertidas en su propia construcción.

La Teología preambular será, por lo demás, unas veces, Ontología (llamada Teología natural, Ontología fundamental, etc.), otras veces será Matemática (al estilo de Nicolás de Cusa), en otras ocasiones será Filosofía natural o Ciencia natural (Astronomía, Zoología, Anatomía). Y muy especialmente será Filosofía (preambular) de la historia, acaso simplemente Teología de la historia, o bien, Filosofía cristiana de la religión (al estilo del Max Scheler de *De lo eterno en el hombre),* o incluso «Ciencia comparada de las religiones»: la Escuela de Viena, fundada por el padre Wilhelm Schmidt, aunque sin duda tomó su inspiración de la fe cristiana en una Revelación primitiva, pretendió derivar sus resultados del estricto método de la Etnología positiva. La famosa tesis etnológica del *monoteísmo primitivo* es, sin duda, por su génesis, Teología Preambular (incluyendo en la *génesis* las propias ideas de André Lang) y fue, de hecho, ordinariamente utilizada (por ejemplo por W. Koppers, *Der Urmensch und sein Weltwild,* Viena, 1949) como prueba de la necesidad de una revelación primitiva; pues sólo por vía sobrenatural podría explicarse, contra todo principio evolucionista, que unos pueblos salvajes tuviesen una idea de Dios tan elevada. Pero esto no es una crítica, sino sólo indicio para una

crítica, que deberá fundarse en el análisis interno de los procedimientos mismos de la Escuela. En cambio, la re-construcción de los dogmas o ceremonias religiosas de otras culturas, en términos de la propia dogmática o del propio ceremonial (como cuando los españoles veían en ciertas ceremonias aztecas parodias diabólicas de la comunión cristiana) es claramente una función nematológica, no ya preambular, sino dogmática, asimilable acaso a la Teología fundamental.

9. La Teología dogmática, a pesar de sus procedimientos «racionalistas» (argumentación, comparación, debate, clasificación), no pretende, en modo alguno, racionalizar la fe revelada ni, menos aún, puede reducirse a la tarea de sacar conclusiones, mediante el *silogismo teológico*, de la composición de las premisas de fe con las premisas de razón. La paradoja de la Teología dogmática, como «género literario», estriba en su pretensión de preservar intacto el carácter sobrenatural de la fe («Sería más acertado reverenciar este Mysterio [el Santísimo Sacramento] con una grande admiración y silencio que pretender declarar con palabras humanas lo que ni con lenguas Angélicas se podría explicar», dice Fray Luis de Granada), pero apelando a los llamados procedimientos razonados del discurso, como son la comparación, sistematización, etc. Diríamos: la Teología dogmática —pongamos por ejemplo, *Dios en el mundo*, de Karl Rahner— en cuanto Nematología dogmática, no quiere disolver (como lo hace, de hecho, la Teología preambular) las formas específicas que constituyen la *«nebulosa»* de las creencias religiosas en los disolventes de otros sistemas de referencia; pero necesita coordinarse y entretejerse con ellos, precisamente, entre otras cosas, para poder redefinir su propia especificidad. Unas veces, la Teología dogmática se desenvolverá en la inmanencia de su ámbito, como Teología sistemática emic, que axiomatiza los dogmas (a la manera como Oepler establecía los «postulados culturales» de una cultura determinada), los coordina, los compara (por ejemplo: «El misterio de la Santísima Trinidad es inverso del misterio de la Encarnación porque, en aquél, tres personas forman una sola sustancia y, en éste, tres sustancias —cuerpo natural, alma natural y sustancia divina— forman una sola persona»); otras veces la Teología dogmática, como Nematología estricta, buscará declarar el alcance de los dogmas reexponiéndolos o refractándolos en sistemas filosóficos o científicos exteriores a la Revelación. Esto produce un efecto engañoso de racionalización cuando no se advierte que los resultados nematológicos son todavía más praeterra-

cionales que los dogmáticos (es el caso, por ejemplo, del dogma del Santísimo Sacramento, reformulado en el sistema del hilemorfismo, en donde se hace todavía más incomprensible que cuando se le mantiene en su lenguaje poético y moral). Otras veces la Teología dogmática, como Teología analógica, recorre el mismo camino de la Teología preambular, sólo que en sentido contrario. Busca analogías fuera del mundo de la fe, en el «mundo natural», a fin de encontrar una mayor comprensión de su contenido, pero no a fin de racionalizarlo. La prueba es que muchas veces la analogía se lleva a cabo por procedimientos de paso al límite que rebasan toda inteligibilidad semántica, aunque ofrezcan, en cambio, una suerte de inteligibilidad sintáctica (como cuando se ilustra la generación eterna del Hijo por el Padre acudiendo a la situación del hombre que se refleja en un espejo, «y si el reflejarse fuese eterno, la imagen no sería accidente sino sustancia, y sería la propia sustancia del Padre, en cuanto que está generando eternamente frente a Dios a la Segunda Persona que no es otra cosa que Él mismo»). Otras veces en función *apologética*, es cierto, las analogías que utiliza la Teología dogmática no necesitan llevar a cabo un paso al límite, pero gracias a que el propio dogma ya lo había realizado. Así, cuando para ilustrar el misterio del Santísimo Sacramento (cuya dificultad de comprensión se habrá puesto, no tanto en que Dios se haga pan y vino —cosa, al parecer, para un Creador, extremadamente sencilla—, sino en que se multiplique en los millares y millares de hostias consagradas, lo que es tanto como obligar a Dios a un ajetreo constante, movido por los hombres) dice Fray Luis de Granada: «Si [Dios] asiste a la formación de quantos negrillos y negrillas son concebidos en Etiopía (en que tan poco va) para infundir las ánimas, quanto con mayor razón asistirá a la consagración de su cuerpo para la santificación de nuestra vida» *(Introducción,* libro IV, cap. 31). La Teología de la historia y aun la Teología fundamental (en tanto constituye una reflexión dogmática sobre la propia religión y otras religiones) también son Teología dogmática.

Por último, la Teología mixta (de Teología preambular y dogmática) es una Nematología *sui generis* en la que se han borrado, o quieren borrarse las diferencias entre las nebulosas en juego; pero más que por disolución de las unas en las otras, por una suerte de confusión de todas ellas en una «síntesis ideológica global». Podría constituir un buen ejemplo, relativamente actual, *El fenómeno humano,* de Teilhard de Chardin.

10. Si la obra de Karl Rahner *Dios en el mundo*, puede proponerse como ejemplo actual de «Nematología dogmática» (en el terreno de la Revelación cristiana), y *El fenómeno humano* de Teilhard de Chardin constituye una muestra notoria de «Nematología mixta», en cambio la obra de Xavier Zubiri *El hombre y Dios* (Madrid, Alianza editorial, 1984, 4.ª ed., 1986), podría acaso ponerse como prototipo, dentro del pensamiento católico de nuestro siglo, de lo que hemos llamado «Nematología preambular» (de Teología preambular, formalmente de Filosofía). Diremos algunas palabras sobre este caso interesante que es filosofía estricta, por sus pretensiones, pero que a nuestro juicio, es Teología preambular, por su origen. Él nos dará ocasión de explorar los procedimientos críticos que esta obra exige utilizar, y que, según hemos dicho, no podrán reducirse a «echarle en cara su origen teológico, cristiano, apenas disimulado», sino sus eventuales insuficiencias, sinsentidos, sus contradicciones internas.

El pensamiento de Zubiri tiene un área virtual de difusión superponible a la misma área ocupada por la creencia católica. Se trata, según esto, de una Filosofía escolástica, en el más estricto y legítimo sentido de la *Ancilla theologiae*. En España, hasta la muerte de Franco, como fecha simbólica, fueron círculos de cristianos progresistas (liberales, pero también falangistas-orteguianos, como Laín o Tovar, o demócratas cristianos) quienes vieron en las líneas doctrinales que Zubiri había ya esbozado, posibilidades para un pensamiento de «recambio», una vez replegada la escolástica tomista más dura (Maritain había tenido dificultades con el Régimen, y el padre Ramírez, por encargo de una comisión episcopal, había exagerado la incompatibilidad entre la escolástica cristiana y Ortega). Zubiri, a diferencia de Ortega, era cristiano y su preparación en materias físicas, lingüísticas, o biológicas, se daba por demostrada. Después del Vaticano II pudo verse, y con razón, en el pensamiento de Zubiri, la «vía española» para una Filosofía cristiana moderna, mucho más potente de lo que en Francia podía ser el pensamiento Mounier. Sin duda, estas expectativas realimentaron los proyectos de Zubiri, y sus cursos fueron cubriendo, cada vez más, los objetivos que su público liberal-conservador (Banco Urquijo, Monarquía) le pedía. Pero sus ideas estaban desarrolladas de un modo lo suficientemente indeterminado como para poder acoplarse a las necesidades de otros círculos de cristianos, menos conservadores, al menos en principio. Concretamente algunos discípulos de Zubiri que, en Centroamérica, estaban muy próximos a

la llamada «Teología de la liberación». Resultaba así que la Filosofía de Zubiri podía interpretarse en América, por algunos, como el instrumento filosófico más capaz para desarrollar una Teología de la liberación, mientras que en España era regularmente interpretada por muchos como el instrumento más capaz para desarrollar una «política de la conservación» verdaderamente *aggiornata*. Lo que le pide a Zubiri este círculo de hombres que están al día en política, ciencias naturales o en humanidades es una Filosofía que no esté en conflicto con las creencias religiosas, pero tampoco con las creencias científicas vigentes (evolucionismo, mortalidad del cuerpo humano, libertad de la persona individual, solidaridad, orden, etc.). Acaso por ello, Zubiri tenderá a ofrecer construcciones muy abstractas, con ejemplos tomados de la vida cotidiana (como cualquier escolástico). Si bien los fenómenos serán los de una cultura atécnica: un trozo de madera flotando, etc., estarán calculados para que puedan ser interpretados a su modo por biólogos, químicos, etc. Se trata de ofrecer una ideología del orden, como estructura, estrictamente ligada a la materia. Hay esencias o estructuras reales, el mundo no es un caos; pero hay un orden jerárquico, desde la materia al espíritu, y ese orden habla de un desarrollo o evolución ascendente y, a la vez, de la existencia de un Dios que pide o exige, de algún modo, lo sobrenatural (aunque con recelo hacia lo «misticoide», como se dice en la jerga). ¿Cómo hacer compatible, por ejemplo, las exigencias de la doctrina de la evolución (vegetal, animal, humana), que pretende explicar la formación de la misma inteligencia humana, con la irreductibilidad del espíritu humano, que parece exigir un acto creador, «realizado», desde arriba (el acto de la creación del espíritu por Dios Padre)? Zubiri construirá *ad hoc*, preambularmente, su concepto de la *formalización*, con indeterminación suficiente como para que él pueda ser acogido, tanto por un creacionista, como por un holista, o por un emergentista. Supuesta la gradación de los niveles de desarrollo evolutivo de la realidad, en virtud de la cual las formas superiores brotan de las inferiores, la estrategia de Zubiri consistirá en postular una yuxtaposición de ambas exigencias, pero sin decir cómo, y de ahí su indeterminación. Estamos así ante un conjunto de sistemas o de organismos del nivel K, que va evolucionando y haciéndose más complejo (hasta llegar a Dios); el sistema u organismo se desmorona si no alcanza una forma que pertenece, o instaura un nivel K + 1. Se dirá entonces que el sistema u organismo se ha *formalizado*, y que la formalización es

exigitiva del propio sistema material, si éste ha de mantenerse, aunque sea incorporado a otro nivel superior. Y así, se aplicará el concepto a las familias de una sociedad en evolución, porque al ir creciendo y complejizándose sus relaciones, tendrán que formalizarse en el ámbito de un Estado, y sólo en él la estructura familiar podrá subsistir; por lo que el Estado podrá considerarse como una *formalización* que *exigitivamente* estaría pedida por la familia. La idea de formalización podrá ser utilizada por un hegeliano, o por el defensor más fanático de la teocracia (el poder viene de Dios de modo inmediato); cuando se trata del organismo de un primate, cuya evolución pida exigitivamente una formalización por medio del espíritu también la idea de formalización podrá ser utilizada tanto por un emergentista, como por un creacionista. Y así, se irán tejiendo conceptos ontológicos abstractos (formalización, talidad, suidad) que ofrecen al teólogo, o al científico cristiano, o al político, etc., una especie de plano trazado con «líneas punteadas» que cada cual podrá ir rellenando o interpretando con sus categorías o creencias propias. Seguramente esta circunstancia podemos asociarla a un rasgo estilístico ligado a la prosa de Zubiri: no citar apenas nombres propios, proceder con una gran indeterminación en sus coordenadas referenciales, y esto tanto más, cuando se trata de ideas filosóficas (aunque con pistas suficientes para que se sepa que allí están Husserl o Heidegger; menos explícitamente Hartmann o Scheler, o Santo Tomás o Kant).

El carácter escolástico, sobre todo en su sentido histórico estricto, que atribuimos, como carácter constitutivo, a la Filosofía de Zubiri no es, desde luego, para nosotros, una objeción de principio. Una Filosofía, como hemos dicho, recubre, o tiene como correlato, a determinadas creencias (como «Filosofía mundana») y, en este caso, a las creencias cristianas. Con más precisión: a las creencias cristianas según la norma de la autoridad romana. Pues Zubiri tuvo siempre cuidado de solicitar el *nihil obstat* o de tomar distancias explícitas, ante posiciones que —como el ontologismo o fideísmo— habían sido condenadas por la Iglesia. Esta dependencia limitará el área virtual de extensión de esa Filosofía, que no tendrá aceptación probable entre quienes no comparten las creencias; pero no limitará, al menos en principio, su verdad —puesto que las propias creencias, como hemos dicho, pueden ser ellas mismas «racionales». La crítica filosófica deberá dirigirse al propio «sistema conceptual» al que se ha regresado desde las creencias —sobre todo en el caso en el cual estas creencias, o al menos

contenidos esenciales suyos (como ocurre aquí: existencia de Dios, del alma), hayan sido puestas en tela de juicio por otras filosofías. Se trata de calibrar, por de pronto, la consistencia interna de las construcciones filosóficas, su coherencia, y la cuantía de lo que es mera incorporación *ad hoc* (es decir, no construcción) de contenidos de creencias. Por ejemplo, cuando Santo Tomás expone sus cinco vías, una cosa son las conclusiones de cada una de ellas («luego hay un primer motor», «luego hay una causa primera», «luego hay un ser necesario», «luego hay un ser perfectísimo», «luego hay un fin último») y otra cosa son los escolios (y «a esto le llaman Dios»). En las vías, Santo Tomás recorre los pasos de una Ontología, unos más discutibles que otros (acaso, desde una perspectiva materialista, la tercera vía pueda ser asumida plenamente, mientras que las restantes podrían considerarse muy endebles, meras extrapolaciones de las relaciones de causalidad, finalidad, etc.). Pero los escolios son meramente ideológicos, al menos si se dan como inmediatos, como ya Suárez lo advirtió. Es gratuito afirmar que «todos llaman Dios» a esa entidad obtenida por aplicación del principio de causalidad y que el padre W. Schmidt pretendió haber encontrado en los pueblos naturales. ¿Qué tiene que ver el *Ser necesario* con Dios? ¿Qué tiene que ver la causa primera con Dios? Tan sólo si se toman esos escolios como definiciones estipulativas o prescriptivas («todos debemos llamar Dios a esto») podrían justificarse nominalmente. Pero esa justificación no sale de los límites convencionales de la propia reconstrucción nominal que, de este modo, exhibirá su alcance puramente ideológico y propagandístico.

Los procedimientos de Zubiri son, en este sentido, muy característicos, dentro de esa estrategia escolástico-ideológica, preambular. Como es imposible dedicar más páginas a este asunto, me limitaré a presentar un análisis estilístico de la construcción de uno de los conceptos más celebrados de Zubiri, el concepto de *religación.* El análisis que ofrecemos quiere mantenerse, en los términos de la cuestión presente, en una perspectiva más bien lógico-sintáctica («estilística») dejando la discusión lógico-semántica para la cuestión 5.ª. Hagamos abstracción de la creencia a la cual la idea metafísica de la *religación* de Zubiri quiere sin duda recubrir, a saber, que todos los hombres, como los demás seres finitos, son criaturas de Dios, y que estamos vinculados a Él en nuestro mismo ser, constitutivamente; y que esta vinculación es el fundamento último de la religión, no ya precisamente de una religión positiva

determinada, pero sí de una religión «natural», o, mejor, «personal» (como puntualiza Zubiri para distanciarse de la Filosofía de la Ilustración). En un escrito muy citado de 1935, publicado luego en el libro *Naturaleza, Historia y Dios,* Zubiri presentó el concepto de *religación* de un modo muy escueto y estrictamente escolástico, construyéndolo, aun sin citar nombres, por un lado, sobre el concepto tradicional de «relación trascendental» (de las criaturas a su causa primera) y, por otro, sobre el teorema kantiano de la *apercepción trascendental,* según el cual, la conciencia se da originariamente en el mundo exterior (un teorema que había sido desarrollado sobre todo por Martin Heidegger en su *Kant y el problema de la Metafísica* de 1928, y en *Ser y tiempo* de 1929 y que popularizó las definiciones del hombre como *«ser-en-el-mundo»* o *«ser-con-las-cosas»).* La Filosofía existencial, como es sabido, subrayaba que no es sólo la conciencia, sino la existencia humana la que está comprometida con el mundo. En Ortega la *existencia* se convierte en *vida,* en Zubiri la vida en persona. En *El hombre y Dios* mantiene intacta su construcción primeriza, la determina con importantes conceptos, que la conectan a otros contextos más presentes en la época, sobre todo con la idea del *poder* (idea que, siendo afín a la idea de causa, permite «desactivar» las engorrosas cuestiones que la causalidad suscita entre físicos, biólogos, etc.).

Ahora bien: tanto en las versiones primeras como en las ulteriores, la teoría de la *religación* de Zubiri puede, a nuestro juicio, ser considerada como ejemplo típico de construcción de un contramodelo abstracto que, sin embargo, es presentado a título de modelo posible, en virtud precisamente de sus aplicaciones ideológicas al sistema de creencias que trata de recubrir. Entendemos aquí por «contra-modelo» a un sistema inconsistente de términos y relaciones, dado que algunos de sus elementos son incompatibles. Con todo, un contra-modelo puede ser presentado como una construcción ideal que, en determinadas circunstancias, puede tener un gran alcance crítico, precisamente cuando los contra-modelos comienzan a ser rectificados según las líneas pertinentes. El *Perpetuum mobile* de primera especie es un contra-modelo termodinámico, de gran importancia en la formulación del primer principio; en la ciencia-ficción puede ser presentado en la forma de un modelo efectivo, como modelo termodinámico-ficción. La idea de *religación* de Zubiri, al ser estilísticamente presentada como un modelo posible, se expone a ser reducida a la condición —es nuestro diagnóstico— de un modelo ontológico-ficción (de Onto-

logía-ficción). La *religación* zubiriana (que designaremos en adelante como *religación metafísica)* sólo podría, en realidad, ser considerada como contra-modelo ontológico, como un modelo llevado a su posición límite.

Dice Zubiri *(El hombre y Dios,* p. 92): «El apoderamiento nos implanta en la realidad. Este paradójico apoderamiento, al apoderarse de mí, me hace estar constitutivamente suelto frente a aquello mismo que de mí se ha apoderado. El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absoluto. Esta peculiar ligadura es justo *religación».*

El parrafito, digno por su forma enrevesada de Sanz del Río o de Salmerón, tiene, sin embargo, una línea de construcción muy sencilla, una vez que delimitemos el concepto clave, a saber, el *apoderamiento.* Si no entendemos mal (y entender aquí es encontrar el modelo tradicional sobre el que se está construyendo), apoderamiento es un concepto que se superpone, aunque desbordándolo, en parte, al de causa eficiente, sobre todo creadora. Porque la causa (sobre todo creadora) tiene un poder (decir «potencia» induciría a confusión, dada la correlación aristotélica potencia/acto). Además, poder, por sus connotaciones políticas, personales, prepara muy bien la silueta de algo que está preparado para ser rellenado por un ser personal, Dios, como Causa creadora y conservadora, el Gran Poder. Estamos, me parece, ante el mismo proceso cubierto por el concepto de la causalidad creadora: la causa eficiente creadora pone en la existencia a la criatura finita (al hombre en este caso), en su integridad, y la pone como un *ser-otro* (extra-causas), como un efecto que, sin embargo, es una sustancia. Aunque tampoco la llamaremos así, sino que, por ser un *ente-en-sí,* y *para-sí,* la llamaremos *absoluto* (acaso por contraposición a lo que no es sustancia, ni es *en-sí* ni *para-sí);* pero como este absoluto *(en sí)* se supone que, a su vez, es un efecto que está siendo sostenido (conservado) en el ser *por la Causa* (por el *Poder de la Causa),* es decir, que dice relación trascendental al *Gran Poder,* ya no será un absolutamente absoluto (Dios o la causa sui), sino un absoluto relativo. Por lo tanto, la Causa creadora, el Poder —no consideramos, a efectos de esta explicación, otras causas subordinadas, no creadas— podrá decirse que está «apoderándose de mí» cuando me está poniendo («extra-causas») como sustancia; una sustancia que, sin embargo, sigue manteniendo necesariamente con el *Poder Real,* la relación trascendental que el «ser-sostenido», «puesto» (eliminando la connotación de «subordinado», «depen-

diente»), tiene con el Gran Poder (¿Jesús?) que lo sostiene, como otro. A esta *relación trascendental* la llama Zubiri *religación*.

Y efectivamente, aunque en su núcleo, esta idea es la tradicional relación trascendental de la criatura, y en particular, de la persona libre a su Creador, que la pone en el ser como libre (Bañez, Molina, Zumel) está justificado acudir a un término nuevo *(religación)*, puesto que lo que se quiere subrayar es que, por ejemplo, hay que atender, no sólo a la subordinación o dependencia (lo que conduciría a una teoría de la religión afín a la de Schleiermacher), sino al momento positivo, absoluto, de la persona. Tampoco interesa subrayar la premoción física, divina, del acto libre de la voluntad, pues se trata de abarcar al ser total del hombre y no sólo a su voluntad, ni, menos aún, a su entendimiento. Por ello, *re-ligación* no es *ob-ligación*. Porque la *obligación* presupone al sujeto previo al que se obliga, mientras que la *religación* surge en la constitución misma del sujeto, como es propio de una relación trascendental. Por otra parte, la elección del término *religación* (que en principio se justifica por el *ligare*, en composición opuesta al *obligare*, como hemos dicho) tiene la gran ventaja de que recorta, «en línea punteada», lo que casi inmediatamente después se llamará religión. Podría decir Zubiri, después de exponer su concepto de *religación:* «Y a esto le llamamos religión», así como Santo Tomás, después de exponer su concepto de Ser necesario decía: «Y a esto lo llamamos Dios».

Pero ese concepto de *religación* es un contra-modelo, en sí mismo, ininteligible, porque se edifica sobre la idea de causalidad del ser libre, como si la causalidad fuese una relación binaria. Y esta relación implicaría en este caso la idea absurda de la *creatio ex nihilo,* o su «reducida», a saber, la *posición extra-causas* de un ente que, sin embargo, seguirá dependiendo de una *causa sui,* pues es una sustancia que no es *causa sui* (vid. la voz «causalidad» en el diccionario *Terminología científico-social*, Tecnos, 1988). Pero en la formulación de estos absurdos, se pasan por alto sus contenidos materiales entre los cuales se producen propiamente los absurdos para atenerse únicamente a la línea formal de la construcción global del contra-modelo. Cabría justificar este proceder diciendo que estas construcciones, sin perjuicio de los absurdos a los cuales dan lugar por parte de la materia, se mantienen como «modelos dialécticos», a la manera como ocurre con construcciones tales como la del concepto de *transfinito,* en Aritmética, o la del de *triángulo birrectángulo* en Geometría. Pero la analogía es engañosa. Porque

mientras estos conceptos matemáticos resultan del desarrollo interno de relaciones «legales» (series numéricas, ángulos...), y además, dan lugar a sistemas operatorios categoriales, en cambio, los contra-modelos ontológicos se construyen sobre relaciones mal analizadas (por ejemplo, la relación de causalidad binaria) y se desarrollan por medio de criterios extrínsecos.

La mejor demostración de que estamos ante una construcción contra-modelo, llevada a cabo a partir de unas relaciones (en este caso las de causalidad) mal formuladas y desarrolladas fuera de sus contextos propios, y de medir su alcance, es construir otro contra-modelo partiendo de otras relaciones dadas bien definidas y mostrando que, si aplicamos los mismos procedimientos constructivos, obtendremos también un «artefacto» o modelo ontológico, por su estructura sintáctica, que en realidad es sólo un contra-modelo. Lo que sigue puede parecer una parodia del concepto de *religación metafísica,* pero no tiene tal intención, sino la ya declarada. (Si resulta una parodia, lo será por culpa de la construcción parodiada, o del ánimo de quien lea, o de ambas cosas a la vez.)

En lugar de la relación temporal *causa-efecto* (interpretada como relación binaria) —aunque algunos discípulos de Zubiri quizá pongan el grito en el cielo asegurando que no es lo mismo la relación *causa-efecto* que la relación apoderamiento-entidad apoderada— pondremos la relación espacial *anverso-reverso.* Y así como lo *absoluto* (desde esa relación de causalidad) es el Ser *causa sui* (causa cuyo efecto es la misma causa), así lo absoluto, desde la relación propuesta, tomará la forma de un ente cuyo *anverso* sea su propio *reverso* y recíprocamente. Llamémosle, a falta de otro término a mano, el ser *ob-verso.* Y no es que estos conceptos, por descoyuntados que parezcan serlo en este estado, están desconectados de problemas filosóficos de primera magnitud. Es cierto que acaso estos problemas no sean tanto de naturaleza ontológica (como los de causa-efecto) cuanto epistemológicos (relativos al par sujeto/objeto). En efecto, la relación topológica *anverso-reverso* (de una moneda, por ejemplo) puede ser desarrollada geométricamente en la forma paradójica de la banda de Moebius. Esto constituye un equivalente en el desarrollo de las relaciones de causalidad, de la relación de *causa sui* en la forma de la relación de *causalidad circular.* La relación anverso-reverso podría ser aplicada a la globalidad del mundo fenoménico, o *para-mí,* de suerte que él fuera entendido como un *anverso,* presente a nuestra percepción y que, en cambio, jamás podría dar paso a su *reverso* (el «reverso del

mundo», algo así como el *noumeno).* Si hubiese un sujeto ideal capaz, por una intuición intelectual, de lograr un «envolvimiento» de este *anverso* para englobarlo, junto con el *reverso,* captado intelectualmente (nouménicamente, por el *Nous),* entonces diríamos que este *reverso* está *circumpuesto* al sujeto que es capaz de «envolverlo».

Así pues, en lugar de *apoderamiento,* introduciremos ahora el concepto de *envolvimiento,* definido como la capacidad ideal que tendrá un *reverso,* para, revolviéndose sobre sí mismo, ponerse como su propio *anverso,* convirtiéndose así en un ente *reversivamente ob-verso.* Llamemos a este proceso *«circumposición»;* podemos entonces construir el nuevo modelo, que ponemos en columna paralela al de Zubiri, para facilitar la comparación paso a paso de los respectivos procedimientos sintácticos.

Concepto de religación	*Concepto de circumposición*
«El apoderamiento acontece, pues, ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absoluto. Esta peculiar ligadura es justo religación.	«El envolvimiento acontece, pues, circumponiéndose a la capacidad del sujeto ideal para hacerse reversivamente ob-verso. Esta peculiar circumponencia es justo circumposición.
Y a esta religación la llamamos religión natural.	Y a esta circumposición la llamamos intuición intelectual.
La unidad entre el poder de lo real y la religación es el apoderamiento y tiene cuando menos tres características: 1) La religación tiene un carácter *experiencial;* experiencia no significa aquí asthesis, es decir, no es el dato sensible... es una especie de prueba, es el ejercicio mismo operatorio del acto de probar: es *probación física* (p. 95). 2) En segundo lugar, la religación al poder de lo real, no es solamente experiencial, sino que es ma-	La unidad entre la capacidad del sujeto y la circumposición es el envolvimiento y tiene cuando menos tres características: 1) La circumposición tiene un carácter *visual;* visual no significa aquí la asthesis, es decir, la percepción sensible... es una especie de visión, es el ejercicio mismo operatorio del acto de ver el reverso: es *visión física,* pero no empírica. 2) En segundo lugar, la circumposición es la patentización de la misma capacidad

nifestación del poder mismo de lo real. La religación no es solamente *experimental, sino que es* también ostensiva manifestativa (p. 96). 3) La religación no es sólo experiencial y *manifestativa:* es la experiencia que manifiesta lo enigmático del poder, lo real, luego la religación es *enigmática.*

de envolvimiento de lo circumpuesto como lo circumponente, etc. 3) La *circumposición no es* sólo visual y patentizadora, es también la visión que patentiza lo penumbroso del reverso visual a la luz del anverso iluminado; luego la circumposición es *penumbrosa.*

Podríamos seguir durante páginas y páginas esta construcción paralela, pero serán suficientes, nos parece, los fragmentos propuestos para destruir la impresión que a muchos oyentes o lectores produce la exposición del contra-modelo de la religación metafísica, la apariencia de estarse recibiendo el desarrollo de una doctrina objetiva, rigurosa y no gratuita, sobre materias oscuras pero no desprovistas, en modo alguno, de sentido. Si el lector se toma el trabajo de seguir en detalle la exposición del contra-modelo de la circumposición, advertirá que tampoco éste es una construcción que esté desprovista enteramente de sentido (pues todo el mundo que tiene ojos puede incorporar sus experiencias de acomodo visual ante el anverso de un objeto cuyo reverso está oculto, etc., etc.). Sin perjuicio de lo absurdo de las conexiones entre las materias compuestas (anverso, reverso), cabe hablar de construcciones, en lo que concierne al proceso «sintáctico» de la construcción, llenas de sentido (en contra de lo que diría un análisis al modo de Carnap), pues tienen sentido las referencias del punto de partida (ojo, anverso, etc.), el programa global, y las tres características destacadas se siguen del contra-modelo «óptico», por lo menos con el mismo tipo de rigor con el que se obtienen las tres características de la construcción religiosa.

CUESTIÓN 3.ª

EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS

Introducción

1

Primera interpretación del tema

La expresión «el Dios de los filósofos», en virtud de su propia estructura sintagmática, podría interpretarse inicialmente como una incitación hacia un objetivo preciso: la determinación del supuesto modo (unívoco) según el cual, los filósofos se comportan ante Dios que, por otra parte, se supondrá también que funciona como una idea más o menos homogénea. El artículo «el», en singular, del sintagma, así lo pide, al menos por relación a la supuesta clase homogénea de los filósofos sugerida también por esa especie de genitivo subjetivo «de». Pues, aunque por razón del significado, «Dios» no es propiamente complemento de ningún nombre, sin embargo, el sintagma «el Dios de los filósofos» podría interpretarse como un genitivo subjetivo, o si se quiere, como un predicado subjetivo (de los filósofos), es decir, el Dios que poseen los filósofos, el Dios que ellos se forjan —pues la interpretación del «de» a modo de un genitivo objetivo (algo así como «el Dios que inspira o protege a los filósofos», por analogía con el «Dios de los ejércitos», en cuanto predicado objetivo similar al de «tangente de x» por relación a «y») está, aquí, fuera de lugar por su carácter metafísico o, en todo caso, porque tal interpretación no sería inmediatamente filosófica, sino religiosa. La situación de este genitivo subjetivo asimilado, en este caso, se complica inmediata-

mente, por cuanto el contenido de ese «Dios de los filósofos» puede entenderse, o bien tal como lo exponen los propios filósofos (diríamos, en perspectiva emic, directa, «cóncava»), o bien, como contenido del significado del Dios de los filósofos tal como es percibido desde fuera de la Filosofía, por ejemplo, desde una religión positiva (un Dios de los filósofos en sentido estricto, pero refractado, convexo, etic). Para evitar prolijidades, y sobre todo, para evitar el inicio de una multiplicación infinita en espejo, supondremos que la representación del «Dios refractado» ha de estar ya incorporada, de algún modo, en el concepto mismo, emic, del Dios de los filósofos, y por consiguiente, que el referirnos a este Dios no equivale a internarnos en una esfera completamente aislada e ignorante de la esfera religiosa, del Dios de los fieles.

Para la consecución de nuestro objetivo, por lo demás, podrían seguirse dos caminos no excluyentes: uno «descendente» o deductivo, que intentaría derivar del concepto de Filosofía presupuesta una idea proporcionada del Dios de los filósofos; el otro camino sería «ascendente» o inductivo, partiría de la presentación de muestras indicativas de cómo filósofos de muy diferentes épocas o culturas, se comportan ante Dios, a fin de obtener un «mínimo común denominador» al que con derecho pudiera aplicarse el nombre de «Dios de los filósofos». En todo caso, y por lo que ya llevamos dicho sobre el sentido directo y refractado, parece necesaria una confrontación de este «Dios de los filósofos» con el Dios atribuible a otras clases de sujetos pertinentes, a clases de hombres considerados no filósofos (en términos clásicos: el vulgo, el rústico, o bien el pueblo), pero, sobre todo, la clase de los hombres religiosos (sean simples fieles, sean especialistas religiosos, sacerdotes). Sin duda, la determinación de la idea de un Dios de los filósofos sólo podía considerarse ultimada en su confrontación con el «Dios de los fieles». Sin entrar en la cuestión de si cabe hablar o no de un Dios de los filósofos, supondremos que el Dios de los filósofos ha de contener, en su propia estructura (dado el carácter trascendental de la Filosofía), el trámite de confrontación (y aun de co-determinación) con el «Dios de los fieles», cualquiera que sea el resultado que se alcance en esa confrontación (que aparezca como siendo él mismo o bien, como siendo diferente). Este trámite está exigido, en cierto modo, por la misma estructura del sintagma, en tanto ella delimita una clase de sujetos que sólo tiene sentido en el contexto de otras clases de su misma escala.

2

Despliegue dialéctico de la primera interpretación

Esta primera posibilidad del desarrollo del tema titular, sugerida por su misma estructura sintagmática, que se apoya en el supuesto que llamaremos desde ahora clásico, según el cual, el Dios de los filósofos designa algo con sentido global o genérico (como también designa algo global o genérico el «Dios de las religiones»), daría lugar, sin duda, a un curso dialéctico. Pues dialéctico es el proceso de co-determinación del significado de una idea por medio de la confrontación con otra idea correlativa (lo que implica corrección o rectificación del significado virtual que cada idea cobraría al ser desarrollada absolutamente). En esta perspectiva dialéctica, el dibujo que ofrece un contraste más agudo del sintagma «el Dios de los filósofos» con la metodología que lleva acoplada, está formulada en una perspectiva «convexa», y suele ir asociado a Pascal por sus expositores. Porque Pascal, como es sabido, contrapone en múltiples giros y variaciones, el «Dios de los filósofos» (es decir, el Dios, que él cree ver desde fuera, que tienen los filósofos) al «Dios» de Abraham, al de Isaac y al de Jacob —ni siquiera podíamos generalizar diciendo: el Dios de las religiones positivas, porque Pascal se refiere precisamente al Dios de los cristianos, a Jesucristo, como único Dios verdadero. «El Dios de los filósofos» de Pascal se erige inmediatamente en una idea crítica, que desconfía del Dios cartesiano (y bien podríamos generalizar: del Dios baconiano o del Dios espinosista): «El Dios de los cristianos —leemos en su pensamiento 556— no consiste en un Dios simplemente autor de verdades geométricas y del orden de los elementos —es la parte de los paganos y de los epicúreos; ni consiste solamente en un Dios que ejerce su providencia sobre la vida y sobre los bienes de los hombres para dar una feliz sucesión de años a quienes le adoran —es la parte de los judíos. Pero el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de los cristianos, es un Dios de amor y de consuelo, es un Dios que llena el alma y el corazón de aquellos que él posee; es un Dios que les hace sentir internamente su miseria y su misericordia infinita, que se une al fondo de las almas, que las llena de humildad, de alegría, de confianza, de amor; que las hace incapaces de otro fin que no sea el mismo». Pero no es esto sólo sino mucho más:

porque Pascal no se limita a declarar que el Dios de los filósofos es un Dios aceptable acaso, aunque muy lejano y pálido. Pascal viene a decir que el Dios de los filósofos, por sí mismo, es en realidad nada, porque «es el corazón quien siente a Dios y no la razón» (Pensamiento 268). «No conocemos a Dios sino por Jesucristo» (Pensamiento 547). Sin duda el concepto psicológico de «corazón», habría que correlacionarlo con el concepto teológico de la «Gracia»: «La fe es un don de Dios; no penséis que decimos que es un don del razonamiento» (Pensamiento 269). «Las pruebas metafísicas son tan embrolladas que impresionan poco» (Pensamiento 543). «Para probar a Jesucristo tenemos las profecías, que son pruebas sólidas y palpables» (Pensamiento 547). «El conocimiento de Dios sin el de la miseria del hombre hace el orgullo» (Pensamiento 527). Se diría, pues, que Pascal sólo puede conceder al Dios de los filósofos el estatuto de un Dios residual cuya fuente es, desde luego, la fe y al que, aun sin quererlo, la razón tendería a secar: «No puedo perdonar a Descartes, bien lo hubiera querido, en toda su Filosofía, poder prescindir de Dios; pero no ha podido evitar el hacerle dar un papirotazo para poner el mundo en movimiento» (Pensamiento 77). Pascal está, por tanto, poniendo demasiado cerca a la Filosofía y al ateísmo (o si se quiere, al deísmo), aunque él lo haga con la pretensión de llevar adelante su defensa de la religión *cristiana* (como decía Lanson, con este propósito defensivo, de hecho, daba las armas ofensivas a Voltaire). Pero en todo caso Pascal está negando que el Dios de los filósofos, aun en el supuesto de que ellos se vean obligados a «admitirlo» tenga algo que ver con el Dios de las religiones, y sobre todo, con el Dios del cristianismo. Esta tesis tiene, aparte de su significado religioso, una posibilidad de ser traducida como tesis filosófica, como tesis de la Filosofía de la religión. En todo caso, la tesis de Pascal no es excepcional, inaudita: su novedad consiste en haber sido expuesta tras la reforma cartesiana. Pero ella reanuda una antigua tradición, la del fideísmo y la del tradicionalismo. Una tradición que tiene sus raíces religiosas, pues no es otra cosa sino la crítica a la Filosofía hecha desde la religión, ya en San Pablo: *videte ne quis nos decipiat per philosophiam* (Coloss. II, 8). Y posteriormente en el fideísmo de San Pedro Damián, o el tradicionalismo de Rogerio Bacon, sin contar con los musulmanes o con los judíos, con Algacel o con Maimónides. Pero aunque esta crítica a la Filosofía no sea filosófica, sino religiosa, tiene un correlato filosófico: el escepticismo. Ésta es la forma como el cristianismo podría haber apare-

cido ante los filósofos griegos. Es cierto que, a partir del siglo IV sobre todo, los padres y doctores de la Iglesia intentarán recuperar el Dios de los filósofos (el Dios de Platón, de Aristóteles o de Plotino) haciéndolo compatible con el Dios cristiano. Intento similar al de la cuadratura del círculo, al intento de identificar el Dios uno de Aristóteles con el Dios trino de Nicea, o de Efeso. Se comprenderá, pues, que el Dios filosófico vuelva una y otra vez a mostrarse como contradictorio con el de los cristianos. Siger de Brabante representa el símbolo de esta contradicción. Y a través del nominalismo, el fideísmo permanecerá vivo, y la crítica religiosa a la Filosofía mostrará su verdadera faz. Los hechos de los nominalistas, los datos empíricos del occamismo, no son tanto las premisas de un positivismo científico, cuanto las de un positivismo religioso: son los datos de la fe, los milagros o las profecías, y no los razonamientos abstractos, los puntos de partida. La Filosofía será siempre un peligro potencial, y no ya tanto por sus eventuales conclusiones, sino por sus mismos principios y métodos. Algo que habrá de someterse a disciplina; he aquí un texto, notable por su radicalismo, del siglo XVI, de Adriano Corneto que podría servir de prólogo a los pensamientos de Pascal: «A todos los filósofos les falta el ejemplo de la divina humildad que Cristo hizo brillar en la plenitud de los tiempos. No pregunto yo lo que los filósofos dicen; pregunto lo que hacen. Los dialécticos, cuya cabeza es Aristóteles, se ocupan en extender las redes de las demostraciones y su arte es la disputa de la cual debe huir el cristiano. La dialéctica hase de desechar totalmente. Y asimismo debe despreciarse el ornato de la retórica aplicándose a la gravedad de la Sagrada Escritura. Cebo del demonio son las obras de los poetas, la sabiduría de los mundanos y la pompa de las frases retóricas, las cuales encadenan en los oídos y vencen el corazón, pero no le dan la Artura de la verdad. Platón y Aristóteles, los epicúreos y los estoicos están todos condenados en el infierno con el demonio, y los filósofos son los patriarcas de los herejes (Adriano Corneto: *Sobre la verdadera Filosofía,* Bolonia, 1507; *apud* Ludovico Pastor, *Historia de los Papas,* t. VIII, pp. 163-164).

Sin embargo, esta caracterización del Dios de los filósofos por parte de los críticos de la Filosofía (si se quiere, de la que llamamos «falsa Filosofía» por oposición a esa «verdadera Filosofía» de Adriano Corneto), será impugnada, desde luego, por los propios filósofos que, otras veces, presentarán al Dios filosófico, no solamente como un Dios compatible con el Dios de las religiones, sino

como un Dios que es el mismo ser, de algún modo, que el Dios de los fieles, como un Dios que conduce a él. Y así, el primer filósofo que habría que citar aquí, es el propio Santo Tomás de Aquino, considerado filósofo sin perjuicio de ser un Santo, puesto que el ser al cual llega, a través de sus cinco vías filosóficas es, en cada caso, según él nos dice, aquello que comúnmente llamamos «Dios». Y es Francis Bacon, el autor del *Novum Organum* quien ha dicho: «La poca filosofía aleja de Dios, la mucha filosofía nos aleja de él». Y no solamente los grandes filósofos clásicos han reivindicado regularmente la compatibilidad de su Dios con el Dios cristiano (y otro tanto diríamos de musulmanes y judíos), sino que han sido los propios especialistas religiosos quienes han reivindicado, en otras situaciones, después de Santo Tomás, el carácter filosófico de su propio Dios religioso y han llegado incluso a la paradoja de establecer, como un dogma de fe, el «dogma de la fe en la razón», la fe en el Dios filosófico: «Quien afirme que el único y verdadero Dios, nuestro Creador y Señor no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana a través de las criaturas, sea anatema» (Concilio Vaticano I, 1870, Denzinger, 1806).

3

Ampliación del horizonte dialéctico

Las posiciones antitéticas que acabamos de exponer, constituyen sólo fragmentos de una dialéctica que contiene, por tanto, las oposiciones, a las que ya nos hemos referido, que median entre Pascal y Bacon, entre San Pedro Damián y Santo Tomás. La mínima comprensión inicial del tema (si no se quiere reducir a una rapsodia de opiniones) requiere, pues, una recuperación del sistema general de estas opiniones, es decir, la inserción de los fragmentos citados en un sistema general de oposiciones, dentro del cual, pueden aparecer como partes formales las propias oposiciones concretas a que nos hemos referido. Esto equivale, de algún modo, por otro lado, a una restitución de la interpretación pascaliana del «Dios de los filósofos», en la medida en que, aun cuando ya pierde su pretensión exclusivista, conserva, sin embargo, una figura pro-

pia en la taxonomía global. Tenemos así por delante, una interpretación del tema titular en términos de una dialéctica sistemática de naturaleza taxonómica, que nos deparará una comprensión más rica del significado de la expresión en torno a la cual estamos girando, «el Dios de los filósofos». La exposición de esta dialéctica ocupará la primera parte de esta cuestión.

Pero no nos sería posible darnos por satisfechos con tal exposición, porque esta taxonomía, pese a su apariencia, es internamente incompleta y abstracta, como lo demostrará el curso mismo de su desarrollo. Las oposiciones sistematizadas no logran mantenerse siempre en un mismo plano: lo rompen, lo desbordan y nos obligan a salirnos de él, y, por tanto, a advertir que aquellas oposiciones de la primera exposición dialéctica se mantienen dentro de un *horizonte genérico,* que es el que designamos (con un esfuerzo para mantenernos en la mayor neutralidad posible), como *horizonte clásico.* Caracterizamos el *horizonte clásico* en el que se dibuja el Dios de los filósofos y el de los fieles, como un *horizonte teológico,* (ontoteológico) en el sentido preciso siguiente: que la Filosofía, por un lado, en cuanto Filosofía primera al menos, tiende a concebirse como una actividad que culmina en el conocimiento de Dios —es la tradición escolástica. Y a la religión, por otro lado, en cuanto forma de vida superior, se la hará girar también, en última instancia, en torno a Dios —y cuando, por cualquier motivo, este girar se considere inviable, también se considerará inviable la misma religión (sin por ello salirnos del *horizonte clásico,* puesto que, según venimos diciendo, en él tienen cabida las posiciones más antagónicas). La práctica totalidad de los planteamientos escolásticos medievales de la cuestión, se mantienen en este *horizonte clásico.* Y en él también respiran las, por otra parte, revolucionarias posiciones de la Ilustración, del deísmo, y de la Teología de la religión natural. La dialéctica que tiene cabida en este *horizonte clásico* es, en efecto, de un radio muy grande. Sin embargo, como hemos dicho, el *horizonte clásico* no es cerrado, autosuficiente y, ya en virtud de la dialéctica interna de muchas de sus corrientes, pide ser desbordado. Este desbordamiento, comporta una disolución de las sólidas coordenadas del *horizonte clásico,* y particularmente la disolución de sus características teológicas. Ni la Filosofía (sobre todo después de la *Crítica de la Razón Pura)* podrá ya entenderse como culminando en la Teología metafísica ni, sobre todo, la religión podrá entenderse como girando, en última instancia, en torno a Dios, ni siquiera en torno de la idea

de Dios (como si fuera homogénea). De siempre era conocido que la Filosofía se ocupaba también de otras cuestiones no teológicas, y se sabía también perfectamente que la religión (incluso las llamadas religiones superiores) no podría reducirse a las relaciones del hombre con Dios, pues también llamamos religión, incluso en el ámbito cristiano, al culto a los santos, a la Virgen y aun a los conjuros y exorcismos contra los demonios. Ahora bien, en el *horizonte clásico* todas las partes de la Filosofía se considerarán como ordenadas a Dios —el «itinerario» de la mente hacia Dios de San Buenaventura; y todas las partes de la religión, todos sus dogmas y cultos, se harán converger, en virtud de una sistematización teológica, en la cúpula teológica (si veneramos a los santos, por ejemplo, se dirá que es porque son mediadores nuestros ante Dios). Pero son estas líneas constitutivas del *horizonte clásico,* tan claras en muchos de sus tramos, aquellas que se enturbian y se quiebran por el empuje de los propios contenidos o materiales que contienen. Cuando se reconozca la artificiosidad de tales líneas, el *horizonte clásico* quedará oscurecido y podremos ponernos ante un horizonte que llamaremos «moderno». Un horizonte que definiremos, provisionalmente, como no teológico, ni en filosofía ni en religión. En filosofía, porque Dios ya no será la idea que se toma como punto de referencia, porque la idea de Dios será ella misma una idea histórica; en religión, porque las nuevas disciplinas etnológicas y antropológicas, nos pondrán en contacto con religiones que son incluso ateas (en este sentido, el propio Pascal podría considerarse moderno, en la medida en que se resiste a definir al cristianismo por respecto a Dios, en la medida en que quiere definir la religión por relación a Jesucristo). Pero no queremos decir con esto que Dios desaparece en el *horizonte moderno,* simplemente ocurre que aparece de otro modo, como una fase de otros cursos dialécticos, que tiene un sentido diferente del que tenían los cursos dialécticos del *horizonte clásico.* Sugerimos que la dialéctica clásica y la dialéctica moderna, en nuestra materia, podrían ser ilustradas por coordinación a lo que, en el terreno de la vida orgánica, representó la dialéctica linneana (fijista) y la dialéctica darwiniana (transformista). Pues lo que hemos llamado dialectización, mantenida en el *horizonte clásico,* equivale a una taxonomía de posiciones que figuran como si estuviesen dadas en un mismo plano acrónico en el que, con todo, caben aberraciones, formas monstruosas o híbridas, incluso una evolución ideal, no transformista, una jerarquía mística; pero la dialéctica que pretendemos

alcanzar en el *horizonte moderno* incluye una ordenación evolutiva de los diferentes tipos, en los cuales su figura, además, cobra un espesor ontológico al que no podían aspirar todas las posiciones dadas en el *horizonte clásico* (en el cual, sólo una posición podrá ser considerada como real y verdadera, frente a las restantes que serán ilusorias, falsas filosofías, o falsas religiones). Diremos, pues, que la dialéctica postclásica, entendida como dialéctica evolucionista histórica, compensa la relativización de todas las posiciones con el peso que ellas adquieren como eslabones del curso general de desarrollo. En la segunda parte de esta cuestión, se ofrecerá un esbozo de lo que podría ser esta caracterización del tema titular en un horizonte moderno, en el sentido dicho. Por lo demás, será conveniente advertir sobre este punto: que el carácter moderno de la dialéctica aludida no equivale a que consideremos eliminadas las posiciones clásicas que permanecen hasta nuestros días. Mejor se diría que son las posiciones y cursos modernos aquellos que resultan ser perceptibles, al menos de un modo estable, con anterioridad al siglo XVIII.

I. *La dialéctica de la Idea de un «Dios de los filósofos» en un horizonte clásico*

1. Comencemos re-definiendo el *horizonte clásico* atendiendo a algunos rasgos que pueden considerarse derivados de la definición dada en la Introducción. En el *horizonte clásico*, Filosofía y Religión se definen (emic) por referencia a su «cúpula teológica»: la Filosofía culmina en la Idea de Dios (como Filosofía primera o Teología natural) y la Religión se entiende como conjunto de prácticas y de saberes que se resuelven también en Dios. Ahora bien, puesto que en el *horizonte clásico* la Filosofía o la Religión (o ambas a la vez) son tratadas como figuras o estructuras globales y uniformes, la dialéctica que vamos a estudiar no debe confundirse con algo así como la negación o el olvido de esta circunstancia. Precisamente puede la dialéctica de referencia hacerse consistir en la constatación de una multiplicidad de esas figuras o estructuras intencionalmente uniformes y globales (la posición de Pascal implica la premisa de una religión entendida de un modo tan global y uniforme como la que está implicada en la posición de Bacon), a la manera como la dialéctica de las religiones superiores monoteístas consiste, precisamente, en la circunstancia de que todas ellas

pretenden referirse a la misma deidad monoteísta (Yhavé, Dios, Alá), pues los cristianos o trinitarios no aceptaban la acusación de politeísmo que les dirigían los musulmanes.

Ahora bien: precisamente por razón de esta intencionalmente común cúpula teológica, podría decirse que, en general, el *horizonte clásico* contiene la posibilidad de ver a la Filosofía y a la Religión como figuras o estructuras espirituales globales que se determinan, respecto de la Idea de Dios, de manera independiente. No se desconocerán, en el *horizonte clásico,* las múltiples influencias mutuas —sólo que a éstas habrá que darles, al menos desde el punto de vista de la esencia, un carácter accidental, coyuntural o externo—, puesto que exteriores son o independientes, esas formas globales en el momento de determinarse hacia la cúpula teológica. Precisamente el principal cúmulo de relaciones dialécticas se abrirá en el momento de tener que afrontar el análisis de la conexión entre esas respectivas cúpulas teológicas, a las cuales se supone que cada forma global ha llegado por sus propios medios.

El *horizonte clásico,* en resolución, según esto, y pese a su aparente sencillez, cobra el aspecto del más extraño paisaje espiritual imaginable. Un paisaje que se dibuja con las formas de la uniformidad, incluso de la univocidad (emic), tanto en Filosofía como en Religión, pero en el cual se constata, desde el principio, la heterogeneidad inconmensurable constituida por la misma pluralidad de formas que quieren ser vistas desde la perspectiva de la uniformidad (en realidad, en la perspectiva de la religión triunfante).

Esta situación significa que, tanto en Filosofía como en Religión, cada una de las posiciones unitaristas se verá obligada, en rigor, a declarar, en última instancia, a las demás como simples errores, aberraciones, simulaciones o apariencias (sin excluir que la flecha causal pueda ir en sentido inverso: que el considerar a todo lo que no pertenece a nuestro ámbito como erróneo, es lo que determina las ideas unitaristas). En cualquier caso, parece que nos aproximamos a la dialéctica binaria (booleana) de la verdad y de la falsedad. Si la determinación propia es la verdadera, las restantes serán falsas, si una dice referencia a la verdad, las otras a la apariencia o al error. La dialéctica emic entre estas diversas posiciones, tenderá a tomar la forma de una dialéctica de la exclusividad de la propia posición y la descalificación de las demás, como única forma de determinar la manera espiritual global: se hablará de falsas filosofías (y no ya sólo de filosofías falsas) y de falsas reli-

giones (y no ya sólo de religiones falsas). Una tal dialéctica bloquea toda posibilidad de tratamiento evolutivo interno de la diversidad de posiciones puesto que, en principio, todas las posiciones falsas se equiparan y se nos muestran en un mismo plano (salvo hipótesis adicionales extrínsecas) sin mediación con la posición verdadera.

En lo que respecta a la Filosofía (al Dios de los filósofos) la propia concepción uniformista de la cúpula teológica hará que las restantes concepciones deban ser vistas como simples errores. Sólo en el plano en el que se dibujan las teorías como tales, podrán ponerse, por tanto, frente a frente el ateísmo y el teísmo. De este modo, la dialéctica consistirá aquí, por tanto, en un enfrentamiento de teorías, de las cuales, una será la verdadera, y el resto falsas (por ejemplo, la teoría de Pascal será la verdadera y la de Bacon será la falsa, o al revés). Nos mantenemos así en el sentido escolástico de la dialéctica como proceso que enfrenta a proposiciones, a modelos o a teorías (antes que a realidades antropológicas).

En lo que respecta a la Religión (al Dios de las religiones), esta misma uniformidad dogmática podrá acompañarse, sin embargo y curiosamente, de una suerte de dialéctica-ficción que, en todo caso, ya no será filosófica sino mitológica: se trata de una dialéctica dramatizada, por la cual, la oposición de las diversas posiciones se encomienda, no ya a la actividad teorética, sino a la iniciativa de diversos agentes personales sobrenaturales, en el caso de las religiones positivas (el demonio es el que inspira, según Solís y Rivadeneira, a los aztecas su religión diabólica, o bien, es la Revelación de Moisés la fuente de la religión bíblica), o agentes sociales, en el caso de la Religión natural (son los sacerdotes impostores quienes revelan al pueblo los diferentes mitos, como sostuvieron los clásicos del racionalismo, desde Critias a Volney).

Por último, asimismo, las diversas posiciones de los filósofos (en torno a su Dios) aparecerán internamente desconectadas de las diversas posiciones religiosas, porque las evidentes conexiones sólo podrán explicarse por vía extrafilosófica. Por ejemplo, será el bautismo el sacramento que, al borrar el pecado original, hará posible que los hombres bautizados puedan disponer de una razón sana, de una filosofía verdadera.

De aquí podemos obtener esta conclusión: que la dialectización del *horizonte clásico,* cuando quiere mantenerse en el terreno filosófico, tendrá que atenerse a la dialéctica, en sentido escolástico, entre las posiciones diversas de los filósofos, puesto que estará vedado ligar internamente estas posiciones a las posiciones efecti-

vas de las religiones positivas. La dialéctica escolástica se nos mostrará así, como una taxonomía dicotómica de posiciones que se dan en un mismo plano, y en la medida en que las dicotomías puedan acumularse, se constituirán cantidades booleanas de diferente magnitud, que harán la taxonomía más o menos rica. Esta taxonomía mostrará su utilidad, no solamente en servicios pedagógicos, sino sobre todo polémicos, apologéticos o erísticos. Es el tratamiento de la cuestión en términos de un *sic et non* reduplicado, que hereda, por lo demás, la dialéctica griega de las antilogías, tal como se presenta, por ejemplo, en la *Suma teológica* de Santo Tomás.

Ensayemos, con el fin de recorrer el *horizonte clásico*, un modelo de taxonomía dialéctica dicotómica sobre la cual podamos ejecutar la demostración de sus propios límites.

2. Nos mantendremos, desde luego, en la perspectiva de la codeterminación, suponiendo que el Dios de los filósofos debe entenderse como determinado no enteramente por sí mismo, sino *por su relación con el Dios de las religiones, puesto que esta* perspectiva (etic) contiene también las posiciones que estiman que la co-determinación puede alcanzar valores cero (sólo que estos valores cero ya serán contemplados como tales, es decir, como límites de la co-determinación).

Procederemos por el método dicotómico, estableciendo una inicial separación de primer orden entre dos tipos de ideas teológicas de los filósofos, cada una de las cuales se subdividirá en otras dos familias (lo que arroja cuatro divisiones de segundo orden) y a su vez, cada una de ellas se subdividirá en dos géneros opuestos (por tanto ocho divisiones de tercer orden). El total de las ocho clases, o géneros de ideas, o teorías sobre el «Dios de los filósofos», cubrirá, al menos formalmente, la totalidad del «universo lógico del discurso».

Las divisiones de primer orden las fundamos en las relaciones de heterogeneidad o de homogeneidad que puedan ser postuladas entre la idea filosófica de Dios y la idea del Dios de las religiones. Distinguiremos, así, un primer tipo de ideas del «Dios de los filósofos» caracterizado, no ya tanto por sus rasgos «internos», cuanto por el modo de concebirse la relación de estas ideas con las ideas de la religión de referencia, a saber, el modo de la heterogeneidad (definida por el supuesto de una ausencia de partes formales comunes), y un segundo tipo, que agruparía a las ideas que se consideran homogéneas con las ideas religiosas. Es cierto que como la referencia religiosa puede cambiar, las ideas pertenecientes

a un mismo tipo podrán, en principio, ser distintas por su contenido y contrariamente. Habría que dar parámetros si quisiéramos llegar a una mayor precisión. Sin embargo, nos parece que, aun de un modo no paramétrico, sigue teniendo gran importancia este primer criterio de clasificación, en virtud, sobre todo, de una dialéctica que puede resultar paradójica a quienes se guíen por la equivalencia entre el principio de la homogeneidad y el principio de la amistad («lo semejante busca a lo semejante»). En efecto, las ideas que caen en el tipo primero, el tipo de la heterogeneidad, contienen a la situación de «coexistencia pacífica» entre Filosofía y Religión dentro del *horizonte clásico* (aunque no exclusivamente); mientras que las ideas que caen en el segundo tipo, el de la homogeneidad, contienen también (aunque no exclusivamente) a las situaciones conflictivas, precisamente porque la pretensión de homogeneidad (y esto en el terreno de las ciencias biológicas o sociales se conoce muy bien, desde Darwin o Durkheim, hasta Wilson) suele ser la fuente del conflicto, derivado, por ejemplo, de la pretensión normativa de unos contenidos por otros que, naturalmente, habrán de ser afines.

El primer tipo podría subdividirse en dos grandes Familias *A* y *B*, según que las ideas consideradas heterogéneas se estimen, no solamente heterogéneas, sino excluyentes, o bien se consideren no excluyentes (sino, por ejemplo, complementarias o correlativas). Cada una de estas familias podrá, por tanto, subdividirse de este modo: *A* contiene aquellos casos en los cuales el Dios filosófico se considera que debe ser excluido como fuente originaria (*a*), pero también aquellos casos en los cuales ocurre lo contrario (*b*). En cuanto a la familia *B*, la que contiene a las ideas entendidas como si fueran conmensurables, distinguiremos los casos en los cuales se admite una complementación o armonía entre las ideas consabidas (*a*) de aquellas otras en las cuales se toma como regla el conflicto y la contradicción (*b*).

Por lo que se refiere al segundo tipo (el de la afinidad u homogeneidad), distinguiremos también dos grandes familias: *A)* la constituida por todas aquellas ideas del Dios filosófico que se consideran inmediatamente unidas según una relación de subordinación a las ideas del Dios de las religiones, y *B)* la constituida por aquellas ideas que sólo se consideran inmediatamente unidas en un *tertium,* según una relación de coordinación. La familia *A* determinará, si seguimos un criterio paralelo al que utilizamos para dividir la familia *A* del primer tipo, dos grupos: en el grupo *a*

ser distintas por su contefigurarán las opciones que ponen en la Filosofía la fuente de la idea de Dios sobreentendiendo que su curso se propagará ulteriormente a la Religión; en el grupo de *b* figuran las opciones que ponen a la idea de Dios como fluyendo de fuentes religiosas. Y la familia *B* de este segundo tipo podrá subdividirse por último en otros dos grupos: *a,* en el que se incluirán todas aquellas opciones que postulan un *tertium* en el que confluyen el Dios de los filósofos y el Dios de las religiones (un *tertium* entendido como parte formal interna que sea zona de intersección de la Religión y de la Filosofía), y el grupo *b* que incluirá todas aquellas opciones que entiendan este *tertium* como un «todo envolvente de la Religión y de la Filosofía». El siguiente cuadro sinóptico condensa las diferentes corrientes optativas derivadas de los criterios que hemos expuesto.

Taxonomía «clásica»

I. Posiciones que postulan la heterogeneidad máxima (tan grande como sea posible, según los criterios disponibles) entre el «Dios de las religiones» y el «Dios de los filósofos».

A. Según el modo de una heterogeneidad excluyente.
- *a.* Poniendo a la Religión como fuente originaria de la idea de Dios (incluso del «Dios de los filósofos»)..... 1
- *b.* Poniendo a la Filosofía como fuente originaria......... 2

B. Según el modo de una heterogeneidad no excluyente.
- *a.* Heterogeneidad sin contradicción........................... 3
- *b.* Heterogeneidad con contradicción (con subordinación de la Religión a la Filosofía recíprocamente, o sin subordinación)... 4

II. Posiciones que postulan, al menos, una mínima homogeneidad (= no heterogeneidad) entre el «Dios de las religiones» y el «Dios de los filósofos».

A. Homogeneidad fundada en el influjo constitutivo de alguno de los términos en el otro.
- *a.* La Religión fuente de la idea de Dios....................... 5
- *b.* La fuente de la idea de Dios está en la Filosofía........ 6

B. Homogeneidad fundada en la participación en algún contenido común.

a. Por intersercción; lo común tiene la función de parte formal de ambas esferas 7
b. Por inclusión en un tertium que actúa como un todo envolvente 8

Ilustremos, si bien de manera sumarísima, el significado de cada uno de estos ocho géneros, correspondientes a los grupos de tercer orden, con breves referencias históricas.

1) Estamos ante el «Dios de los filósofos» *religionarios* (para utilizar una expresión de Bayle), ante las diferentes corrientes del fideísmo (en tanto puede considerarse el fideísmo como una posición autocrítica límite en filosofía de la religión). Dios es, ante todo, el Dios de la fe, el Dios de la experiencia religiosa que incluso nada tiene que ver con el Dios de los filósofos racionales, antesala del ateísmo. Es el Dios de Pascal, el Dios de Filón, en el diálogo de Hume («Estoy dispuesto a reconocer —dice Cleantes a Demes, que había sugerido que los antropomorfistas son tan criticables como los místicos, como Filón— que los que sostienen la simplicidad perfecta del Ser Supremo son completamente místicos... son, en una palabra, ateos sin saberlo»). Por supuesto, esta negación de la Filosofía teológica no implica la negación de toda Filosofía (el escepticismo filosófico), aunque sí se da la implicación recíproca; en cualquier caso, con frecuencia hay que subrayar que el escepticismo, en general, suele estar inspirado por un fideísmo místico, así como recíprocamente. Pascal y Wittgenstein, Bultmann o Barth podrían aducirse como testimonios.

2) El «Dios de los filósofos» *deístas,* que niegan todo sentido al Dios de las religiones positivas, entendidas como pura superstición. Es el Dios de la Religión natural, en sentido radical (que no es el sentido del Cleantes de Hume, sino acaso el de Demes), es el Dios de Voltaire.

3) El «Dios de los filósofos» *complementaristas.* Aunque el Dios de los filósofos se concibe como distinto del Dios de la fe, ambos se declararán compatibles en la constitución de una unidad superior, de naturaleza espiritual. Malebranche o William James, acaso pudieran incluirse en esta rúbrica.

4) El «Dios de los filósofos» de la llamada (por sus censores) *doble verdad:* Siger de Brabante y, según algunos, Kant (aun cuando, en todo caso, Kant subordinaría el Dios de la Religión al Dios de la Filosofía, contrariamente a lo que, en su siglo, debió hacer Siger de Brabante).

5) El «Dios de los filósofos» *intuicionistas:* la Filosofía puede alcanzar la idea de Dios siempre que sepa alimentarse de las intuiciones de la vivencia religiosa *(credo ut inteligam* de San Anselmo, la Razón «órgano de la Revelación» de Jacobi, «intuición emocional» de Scheler).

6) El «Dios de los filósofos» *racionalistas,* para los cuales Dios es una idea filosófica que acaso puede ser reconocida de forma alegórica en las religiones positivas. En esta rúbrica cabría citar, tanto a Raimundo de Sabunde, como a la idea averroísta de la Religión como «metafísica del pueblo», o incluso al propio Wilhelm Wundt.

7) El «Dios de los filósofos» *concordistas.* El Dios de los filósofos y el de las religiones positivas se intersectan en una zona común, que unas veces se pone en el terreno de la Razón (Santo Tomás, pero también Bodin por boca de Torralba o Leibniz), y otras veces en el terreno de los hechos (tradicionalismo).

8) El «Dios de los filósofos» *cósmicos,* en el sentido de que ahora el Dios de la Filosofía y el de las religiones positivas, serán considerados como manifestaciones de una totalidad envolvente a ambos. Entre los estoicos y los gnósticos podríamos encontrar ejemplos abundantes.

3. La dialectización (con la relativización consiguiente que ella comporta) de la idea de un Dios de los filósofos mediante una taxonomía dicotómica que logra descomponerla en ocho clases (para referirnos al modelo construido) que mantienen un significado diferencial plausible podría parecer, no sólo necesaria sino también suficiente, en orden a conseguir una comprensión acabada de los complejos contenidos denotados por el enunciado titular de esta cuestión, «el Dios de los filósofos».

Pero esta supuesta suficiencia habría que referirla, en todo caso, a la sistematización de un conjunto de teorías, de naturaleza polémica, que se nos muestran, mediante una taxonomía de índole porfiriana, enfrentadas en un mismo tablero y dispuestas, por tanto, a disputarse el campo de batalla. En efecto, las taxonomías de este género suelen albergar siempre una intención descriptiva («Historia natural») de las corrientes definidas, existentes o posibles, en un momento dado; pero tampoco puede pasarse por alto la circunstancia de que estas corrientes o «especies», precisamente si son vivientes (y no meramente abstractas o ficticias), suelen darse enfrentadas las unas a las otras, como ocurre con las especies

zoológicas. Enfrentamientos que incluyen alianzas, coaliciones y, eventualmente, coexistencias pacíficas, entre determinadas corrientes de la tabla (pongamos por caso: las corrientes intuicionistas de la línea 5, pueden aliarse con las fideístas de la línea 1, en su lucha con las corrientes racionalistas de las líneas 2 ó 6). Lo adecuado será, por tanto, utilizar la tabla taxonómica como definición de un campo polémico (de un campo de batalla) y, a partir de esto, tomar partido o hacer que jueguen los mutuos argumentos procedentes de unas y otras corrientes. Este tipo de comprensión dialéctica mutua (cuyo fundamento es sociológico-político, pues estamos ante la acumulación, en un mismo tablero sincrónico, de posiciones que proceden de diferentes orígenes y tienen diferentes sentidos), podría considerarse como marco de referencia, y aun razón de ser, de un «género literario» (de un género filosófico) bien cristalizado en la historiografía, para el tratamiento de las cuestiones de referencia, a saber, el género de los diálogos encadenados en torno a cuestiones religiosas. En lo esencial, consisten en introducir en un mismo escenario o tablero a diversos personajes, definidos como representantes de alguna corriente filosófica o de alguna confesión religiosa determinada (lo que significa para nosotros una dramatización de las líneas abstractas de nuestra tabla, o de otra parecida) para que intercambien sus argumentos (siendo muchas veces uno de los personajes el portavoz del autor). Así, en su *De pace fidei*, Nicolás de Cusa introduce a un griego (un bizantino), a un italiano (un romano), a un árabe, a un hindú, a un caldeo, a un francés, a un sirio y a un español, y, más aún, al propio Verbo Divino (que es en realidad el *Verbo cusano).* Las corrientes representadas por estos personajes no corresponden puntualmente a las líneas de nuestra taxonomía, puesto que los criterios de oposición son diferentes; pero, sin embargo, algunos personajes podrían interpretarse desde la perspectiva de alguna de nuestras líneas: así, el griego es un complementarista (3), o acaso un filósofo cósmico (8), mientras que el italiano parece que ataca desde posiciones fideístas (1). El *Colloquium Heptaplomeres* de Jean Bodin, nos presenta siete posiciones, dramatizadas por un católico, un calvinista, un luterano, Senamus (una especie de sociólogo funcionalista, diríamos hoy), un judío, un mahometano y Torralba, y allí es la Religión natural la que se ofrece como nexo común y necesario además para la paz política. Los *Diálogos sobre la Religión natural,* de David Hume, continúan este mismo género literario de aproximación al asunto, aunque ahora con sólo tres personajes (que se

refractan, sin embargo, los unos en los otros): Filón, Demes y Cleantes; personajes que pueden incluirse cómodamente en algunas de las corrientes de nuestra tabla taxonómica, por lo que, los *Diálogos* de Hume podrían verse como un fragmento del desarrollo de una dialéctica clásica general (Filón parece claramente un fideísta; Demes es un tradicionalista, acaso un católico romano, tal como Hume lo percibe; mientras que Cleantes explícitamente, por el epílogo, portavoz de Hume, aunque esto es discutido, es un armonista, y mejor, un gnóstico, pero siempre que el Dios filosófico se haga consistir en el Dios de la quinta vía de Santo Tomás, más que en el Dios de la tercera).

Este género literario de tratamiento dialéctico del tema, o su correlato escolástico-abstracto, aunque sea necesario, sobre todo en una perspectiva polémica, nos parece filosóficamente insuficiente. Se diría que el supuesto desde el cual procede este género es la confianza en que, después de recorrido el sistema de alternativas *posibles, podremos quedarnos con las más plausibles.* Pero la suficiencia que podría sugerir el carácter total y adecuado de la taxonomía es aparente. En efecto:

a) El carácter total de esta taxonomía, deriva formalmente del método dicotómico. Pero, como es sabido, las totalizaciones dicotómicas incluyen siempre un círculo vicioso, porque la clase complementaria $-A$ de una dada A, sólo se delimita (es decir, no es meramente infinita) cuando el universo lógico (= 1) está predefinido $(A \cup -A = 1)$. Un universo lógico que puede hacerse corresponder, en algún caso, con lo que hemos llamado *«horizonte»* (cuando utilizamos los criterios más generales, heterogeneidad/homogeneidad). Pero además, ocurre que los criterios o rasgos de las clases son siempre abstractos, no agotan el material (salvo extensionalmente) y ello, aun en el supuesto de que sean siempre complementarios, el criterio homogéneo/heterogéneo sigue siendo vago. Concretamente la taxonomía no reconoce directamente al «Dios de los filósofos» *ateos*, que queda fuera de la tabla, puesto que este Dios no puede considerarse tal desde el *horizonte clásico* (el ateo es simplemente un necio, no un filósofo, diría San Anselmo). Y, sin embargo, el «Dios de los ateos» es un Dios de los filósofos, al menos en sentido dialéctico. Por otro lado, la diferenciación que la tabla ofrece de las ocho corrientes, aparentemente bien definidas, se mantiene en un plano muy abstracto, como lo prueba la circunstancia de los reagrupamientos ulteriores, muy significativos, que es posible establecer entre esas corrientes; por

ejemplo, las corrientes 1 y 5 se aproximan en el momento en que introducimos criterios genéticos. Por tanto las corrientes 1 y 5 se reagrupan frente a la 2 y a la 6.

b) De hecho, el modelo taxonómico presentado (que está construido a escala de oposiciones clásicas tales como fideísmo/deísmo) no puede ser considerado como un marco autosuficiente. Las corrientes que él contiene aparecen todas en un mismo plano acrónico (dramáticamente, sincrónico) utilizado, a efectos polémicos, como hemos dicho, en un momento histórico determinado, pero que encubre importantes determinaciones referentes al orden genético; un orden que no es una determinación extrínseca, sobreañadida, a la estructura sistemática, puesto que, junto con el orden genético, se arrastran muchas relaciones internas, necesarias para perfilar el significado de las corrientes; y que, sin embargo, resultan externas a la estructura sistemática taxonómica. Otro tanto se diga de los argumentos polémicos mismos, que no pueden figurar todos en la tabla y que tienen que ser buscados fuera de ella.

c) En tercer lugar, en el supuesto de que lleguemos a creer poder dar argumentos de peso en favor de alguna de las opciones de la tabla, seleccionándola como la opción verdadera, habría que concluir inmediatamente que la tabla no era homogénea, puesto que, en virtud de la dialéctica dicotómica, si una opción se toma como verdadera, las otras serán erróneas. El horizonte que envuelve a todas las opciones de la tabla es, en cierto modo, aparente pues él contiene referencias a entidades reales (por ejemplo, las religiones verdaderas) y a meras opiniones.

d) En cuarto lugar, del análisis de alguna de las opciones de la tabla, puede concluirse que la tabla no es autosuficiente.

Así, la opción (1), sólo de un modo aparente (en el plano gramatical, en el que cabe hablar de un contagio de las otras posiciones, el plano en el que se dibuja la idea de una «comunidad de filósofos» que no lo es en absoluto), pertenece a la tabla, porque si el fideísmo niega el sentido mismo del Dios filosófico, habrá que pensar que no tiene sentido hablar allí de un Dios de los filósofos *religionarios,* expresión que no dice más que «círculo cuadrado». Estos *«religionarios»,* o bien no son filósofos, al menos en lo que a Dios afecta, o bien su experiencia no tiene por qué considerarse referida a Dios. El Dios de los filósofos *religionarios* es una opción límite de la dialéctica taxonómica que, sin embargo, debe recogerse, como se recoge el concepto de distancia nula (que es la no distancia) en Geometría. Pero el recogerla no puede hacernos ol-

vidar que la tabla está aludiendo a realidades que se dan ya fuera del horizonte de la tabla (del *horizonte clásico),* está refiriéndose a religiones que propiamente no cuentan con la idea de Dios (al menos del Dios filosófico) entre sus contenidos, de religiones, por tanto, en este sentido, ateas (un ateísmo que sólo es un concepto que puede cobrar sentido desde la perspectiva del teísmo).

Mutatis mutandis, también la línea 2, que contiene el Dios de los filósofos *deístas,* obligaría a considerar como exterior a la tabla, al conjunto de las religiones positivas, puesto que este Dios ya no tiene que ver con ellas.

Consideraciones de este tipo de circunstancias serían suficientes para obligar a desbordar el *horizonte clásico,* a regresar más atrás, a recomponer las diferentes especies o corrientes distinguidas de otra manera. No como modulaciones dadas en las coordenadas de una Filosofía y de una Religión teológicas, sino en coordenadas diferentes y tales que las propias ideas teológicas —y en particular, el Dios de los filósofos— puedan aparecer como una determinación de su propia luz. Pero esto equivale a abrir la posibilidad de entender algunas de las especies teoréticas de nuestra tabla (las teológicas) a partir de otras especies en ellas representadas, en tanto son especies exteriores a la tabla (no teoréticas), identificables con determinaciones de la religión misma; por tanto, esto equivale a intentar entender la función y significado del Dios de los filósofos en el ámbito del proceso evolutivo de una religión positiva que comienza por ser una religión no teológica, pero que se determina como teológica precisamente a través de la Filosofía. Y esto es lo que nos arroja en el ámbito de un *horizonte moderno.*

II. *La dialéctica de la idea de un «Dios de los filósofos» en un horizonte moderno*

1. Hemos intentado mostrar cómo los supuestos «clásicos», a partir de los cuales se desarrolló la tabla o taxonomía dialéctica, no permiten que acojamos en ella, salvo a título de situaciones límite, que nos sacan propiamente fuera del *horizonte clásico,* a las posiciones 1 y 2, es decir, a las corrientes en las cuales, o bien la Religión se autorrepresenta al margen de la idea del Dios de los filósofos, o bien la idea filosófica de Dios se presenta al margen de las religiones. Estas situaciones abren la posibilidad de invertir la perspectiva de la tabla taxonómica de forma tal que, en lugar de

proceder como si las posiciones límite 1 y 2 hubieran de ser consideradas a partir de las posiciones centrales (como posiciones de-fectivas o de-generadas), procediésemos de suerte que sean las posiciones centrales aquellas que aparezcan como posiciones originarias. La realización de esta posibilidad depende de los mismos materiales históricos y culturales que consideremos. En cualquier caso, si ello fuera así, ya no podríamos seguir utilizando las ideas de religión o de filosofía como si se tratase de «estructuras globales» que, de modo «enterizo», hubieran de contener, también independientemente, la determinación teológica (la idea de Dios). Por el contrario, desde el momento en que partimos de la posibilidad de religiones sin Dios (posibilidad que la investigación etnológica deberá confirmar), así como de la posibilidad de filósofos (incluso de filósofos teólogos) sin religión (y también esta posibilidad deberá ser confirmada por la Historia de la Filosofía), se suscitará inmediatamente la cuestión de la determinación teológica de las religiones y de las filosofías como una cuestión en torno a las razones, causas o motivos, en virtud de las cuales, formas culturales tales como las religiones, que se suponen viviendo al *margen de la idea de Dios, alcanzan en su desarrollo una dimensión* teológica; o correspondientemente, figuras culturales como las filosofías, que se suponen originadas al margen de la idea de Dios, llegan a presentarse a sí mismas como culminando en una teología (que, sin embargo, por sí misma, no tendrá por qué tener implicaciones religiosas). Planteada de este modo la cuestión, habría que considerar como inexplicable —salvo una apelación a la armonía preestablecida— que, tanto las religiones como las filosofías se desarrollen precisamente en el sentido de alcanzar, de un modo, al parecer, independiente o absoluto, cada una en su línea, la idea de Dios. La explicación teológico-religiosa, remite a la tesis de una Revelación primitiva en la cual (tras la amnesia derivada del pecado original), podría darse la recuperación de la Religión y la Filosofía como Teología positiva o natural. Lo único razonable filosóficamente, es tomar en serio la hipótesis de la co-determinación, hipótesis que puede adoptar, por lo demás, formas muy distintas. Por ejemplo, suponiendo que el desarrollo teológico de las religiones determinará, por «inducción», el Dios de los filósofos (con lo cual la aparición de la Teología natural o la Filosofía podría ya ser atribuida a motivaciones culturales precisas); o también, suponiendo que el desarrollo de la Filosofía como Teología, cualquiera que sea su motivación, induce a la teologización de las

religiones; o por último, suponiendo las dos cosas a la vez, es decir, la co-determinación o intersección del desarrollo teológico de la Filosofía y la Religión.

2. La hipótesis de la co-determinación puede formularse en términos de un proceso de confluencia de la Religión (en algunas de sus corrientes) y de la Filosofía de modo tal, que pudiera afirmarse que la Religión (a partir de una cierta fase de su desenvolvimiento) se desarrolla teológicamente, precisamente, por la mediación de la Filosofía, y que la Filosofía se desarrolla teológicamente por la mediación de la Religión (sin perjuicio de que el Dios de los filósofos tienda a disociarse de ella). Según esto, la Religión y la Filosofía no confluirían en su intersección teológica, al modo como podrían tomar contacto dos círculos, cada uno de los cuales contuviese ya a la deidad monista (aunque ésta estuviese coloreada, en cada círculo, de manera característica) porque el contacto habría de verse siempre como externo, *meta-mérico*. Más bien habría que pensar que la confluencia es *dia-mérica*, entretejiéndose las partes de una con las de la otra. Son las «partes», más o menos numerosas, de las religiones, las que llegarán a recibir un enlace mutuo a través de una Filosofía teológica (un proceso que corresponde a la sistematización de las religiones «superiores»); y son las «partes» de la Filosofía, aquellas que resultan coordinadas y sistematizadas por medio de la idea de Dios. Y si esto fuera así, las restantes posiciones de la tabla clásica habrán de interpretarse como fenómenos o apariencias, algo más, sin embargo, que meros errores teóricos, puesto que aquellas apariencias ya podrían considerarse como derivadas del proceso mismo del desarrollo teológico co-determinado de Religión y Filosofía. De este modo, podríamos reinterpretar y reordenar la tabla taxonómica, que establecía los tipos de conexión entre Religión y Filosofía, en términos de las alternativas constitutivas de lo que venimos llamando *conceptos conjugados*. Son, en efecto, *conceptos conjugados* aquellos pares de conceptos que se muestran emparejados pero no ya en virtud de relaciones de mera contradicción (ser/nada) o de contrariedad (caliente/frío), o de correlatividad simple (causa/efecto), sino en virtud de una relación esencial más compleja, una relación de unidad que llamamos *diamérica*, puesto que cada término aparece como nexo de unión entre partes de la estructura del término conjugado que, sin embargo, adopta, en un plano fenoménico, las formas de relación propias de la unidad global entre dos términos (a saber, las relaciones de yuxtaposición, las de articulación de ambos tér-

minos en un tercero que permanece fuera de ambos, o la reducción de cada término a su conjugado). Parece que conceptos tales como reposo/movimiento, alma/cuerpo, conocimiento/voluntad, etc., podrían tratarse como *conceptos conjugados.* Y también acaso, el par de conceptos razón/fe (o Filosofía/Religión), en cuanto van referidos a la idea de Dios.

Según lo anterior, podríamos reinterpretar la tabla taxonómica desde la perspectiva de los *conceptos conjugados.* Las diversas opciones abiertas por las oposiciones dadas en la tabla (descontando las opciones 1 y 2 que suponen la anulación de algún término), aparecen precisamente como situaciones propias de una conjugación de conceptos. En efecto, las opciones 3 y 4, son opciones de yuxtaposición. Incluso la opción 4, que expresa una incompatibilidad, puede considerarse etic como resultante de una yuxtaposición, en cierto modo factual (históricamente: la yuxtaposición de Aristóteles y de Cristo). Las opciones 5 y 6 corresponden evidentemente a las dos formas de reducción (de la Religión a la Filosofía, o de la Filosofía a la Religión). Las opciones 7 y 8 corresponden a las opciones de articulación en un *tertium* (7), o de *fusión* de un todo envolvente (8).

Pero la aplicación de la metodología de los *conceptos conjugados* es un ejercicio crítico, es decir, un ejercicio que lleva implícita la interpretación de las formas de conexión *metamérica* como formas aparentes (siempre que pueda llevarse a cabo, efectivamente, la forma de conexión *diamérica).* Lo que significaría, en nuestro caso, que sería preciso poder salir del *horizonte clásico,* y partiendo de religiones y de filosofías no teológicas, llegar a encontrar, en la confluencia entre ambas, la Idea de Dios, como el resultado de una determinación *diamérica.*

3. Nos liberamos del *horizonte clásico* en el momento en que nos consideramos en disposición de dejar de tratar las ideas de Religión (el Dios de los creyentes) y de Filosofía (el Dios de los filósofos) como estructuras globales uniformes, enterizas, como esencias porfirianas cuyas notas esenciales debieran extenderse a todo y a sólo lo definido. Pero esta liberación de las cadenas «clásicas», nos arrojaría a una situación de mera negatividad (de escepticismo), si las estructuras porfirianas de referencia quedasen simplemente desmembradas. Esto ocurriría si la Filosofía y la Religión (y la propia idea de Dios) quedasen disueltas en las diversas religiones o filosofías, consideradas autónomas, y de suerte que pudiese decirse que sólo estaban nominalmente, artificialmente

unidas; como si Filosofía o Religión (o su Dios respectivo) se entendiesen como términos equívocos y, por tanto, como si fuesen puras palabras. Aquí supondremos que, incluso cuando «Religión», «Filosofía» o «Dios» se desmembran por una línea divisoria, que pase precisamente por las modulaciones mismas de la idea de Dios —incluso cuando consideramos religiones o filosofías que no hagan figurar entre sus contenidos a Dios, por oposición a las filosofías o a las religiones que cuentan a Dios entre sus contenidos—, será posible mantener la unidad de estas *disjecta membra* de cada una de las grandes significaciones consideradas. Esta unidad podrá entenderse, por lo demás, de modos muy diversos. Uno de ellos, que presenta un gran paralelismo con los esquemas utilizados por la Biología transformista (que logró desbordar el fijismo clásico, porfiriano, de Linneo), es el modo evolucionista. Las partes de la Filosofía y de la Religión y, por tanto, de la misma Deidad, distinguidas, mantendrán entre sí la unidad propia de las partes de un proceso evolutivo de transformación, en virtud del cual, unas «partes» nos conducen a otras, sin que para ello sea preciso abdicar de la perspectiva filosófica esencial. Será preciso reconocer *esencias* no porfirianas, esencias entendidas como algo que se da en los procesos mismos de transformación de un *núcleo* originarios esencias *plotinianas*. Esencias que, en todo caso, no son privativas del reino de lo viviente, puesto que también presiden la construcción de procesos puramente matemáticos (las «esencias aritméticas» —para hablar en términos platónicos—, que son los números naturales, se transforman para dar lugar a los números negativos, a los fraccionarios, a los reales, a los complejos...; las esencias o estructuras geométricas tales como puedan ser las circunferencias, se transforman en rectas, hipérbolas...)

A fin de mantenernos dentro de los límites más estrictos de nuestro tema (el Dios de los filósofos en su intersección con el Dios de las religiones) nos atendremos tan sólo a las modulaciones de la idea misma de Dios que, en el *horizonte clásico*, se tomaba como formando parte del núcleo de las estructuras porfirianas «Religión» y «Filosofía». Hablaremos de «modulaciones» porque las «partes» de la idea de Dios que distinguimos, se conciben, desde luego, como momentos o fases de una estructura transformativa global. Ahora bien, en la medida en que las partes nombradas no quedan internamente ordenadas (por falta de esquemas de transformación) sólo se nos abrirá la posibilidad de construir con tales partes otra taxonomía intemporal que, aunque no sea clásica,

seguirá, sin embargo, siendo porfiriana, como la de antes. Aquí vamos a considerar, tan sólo, por razones de esquematismo, las situaciones centrales o puntos de inflexión de tales momentos —a la manera como cuando en Geometría consideramos sólo elipses o hipérbolas— sin por ello dejar de reconocer que hay rectas, puntos, etc...

Distinguiremos, esquematizando al máximo, solamente dos modulaciones de la Idea del Dios de las religiones positivas (designadas por *DR1* y *DR2)* así como también, solamente tendremos en cuenta dos modulaciones de la Idea del Dios de los filósofos (designadas por *DF1* y *DF2).*

DR1 es el «Dios concreto», en singular, de las religiones positivas (primarias y secundarias); por ser «concreto», en virtud de su formato lógico, se comporta como el elemento de una clase (en este caso de un panteón, por ejemplo, la clase de los dioses olímpicos). Las modulaciones de este Dios religioso corresponden, *grosso modo,* a las religiones politeístas (en el siglo XIII, en Castilla, hablando de los dioses paganos, era usual la forma «los Dios», lo que dio lugar al reproche de politeísmo por parte de los judíos españoles; sólo más tarde se introdujo el plural analógico «dioses»). Desde luego, los dioses concretos de las religiones, no deben ser pensados exclusivamente como dioses de la fe, o como dioses mitológicos, puesto que son también contenidos de juicios negativos, ellos mismos religiosos (las religiones positivas suelen dudar o negar a los dioses de otras religiones positivas). *DR2* es el Dios metafísico, el Dios único monoteísta, en el plano emic, el Dios de las religiones terciarias, definido por su ubicuidad, incorporeidad, unicidad, etc. El Ser a quien invocan, con nombre característico, las llamadas religiones superiores y que, al menos gramaticalmente, es distinto que el Dios filosófico (el Acto puro, Motor inmóvil), aunque los teólogos digan que es el mismo Ser. Sin embargo, es evidente que aunque Santo Tomás diga que el Acto Puro o Motor Inmóvil es aquello que llamamos «Dios», no son sustituibles en la plegaria, la expresión religiosa «¡Oh Dios mío!», o la expresión «Padre nuestro», por sus pretendidas equivalencias «¡Oh Acto Puro mío!», o bien «Motor Inmóvil nuestro». Puede sostenerse, desde el punto de vista genético, que este Dios terciario de las religiones procede de la Filosofía. W. Wundt defendió la tesis según la cual, por ejemplo, el Dios metafísico, que es el del monoteísmo genuino, no es un contenido religioso, sino que sólo existe en el terreno de la Filosofía: ni siquiera en el pueblo de Israel

habría existido jamás un monoteísmo estricto (*Elementos de la Psicología de los pueblos*, Madrid, Jorro, 1926, p. 11). Pero la alternativa para conferir una coloración religiosa al Dios monoteísta, a la tesis de Wundt, no es sólo la del padre Schmidt (poner a Dios en el principio del curso de las religiones, lo que implica hacer tomistas a los pueblos naturales y hacer recorrer a los salvajes, convertidos en «filósofos autodidactas», las cinco vías de Santo Tomás, a fin de que puedan llegar al monoteísmo primitivo), sino la de poner a Dios al final del curso de las religiones históricas. Un curso que precisamente se caracterizaría por su interferencia con la Filosofía. (La distinción entre dioses concretos y dioses metafísicos, corresponde a la distinción que, con criterios epistemológicos, introdujo R. Carnap, entre dioses mitológicos y dioses metafísicos.)

DF1 podría ser llamado el Dios finito (óntico) sobre el cual los filósofos discuten, aunque sea a título de hipótesis o de mito. Por ejemplo, el *Demiurgo* del *Timeo* platónico, los dioses corpóreos de los epicúreos, el Dios antropomorfo de Cleantes (de los *Diálogos* de Hume), incluso, el Gran Ser de Augusto Comte, o el Zeus de Hanson.

DF2 podría ser llamado el Dios absoluto (infinito, ontológico) que los filósofos también consideran, sea para aceptarlo, sea para negarlo. Es el Acto Puro de Aristóteles, el Uno de Plotino, el Dios del argumento ontológico de San Anselmo, pero también el Dios de Gaunilon, el Dios de las cinco vías de Santo Tomás, el Dios de Leibniz o el Dios panteísta, o, si se quiere, el Dios panenteísta. Es también el Dios de Kant, aquél que, según él, se prueba siempre mediante un argumento ontológico que, por los demás, no es válido (cuando Kant habla de tres vías hacia Dios, la vía cosmológica, la vía ontológica y la vía teológica, no está refiriéndose a un Dios finito, sino al Dios absoluto; puesto que Kant mismo dice que los dos primeros argumentos, presuponen el tercero). En realidad, la distinción trimembre kantiana podría entenderse como resultado de la combinación de dos dicotomías, la que opone los argumentos basados en la posibilidad o esencia a los argumentos basados en la realidad o existencia del mundo, y la que opone los argumentos basados en un concepto determinado a las que se basan en un concepto indeterminado. El Dios absoluto es, en resumen, tanto el Dios de los teístas como el Dios de los ateos, cuando nos referimos a la famosa polémica de la postguerra (Russell, Copleston, Malcolm, Hanson...): el Dios absoluto, tanto es el

Dios de Norman Malcolm, como el Dios de Hanson *(DF1,* sin embargo, no es propiamente el «Dios factual» de Hanson, opuesto al «Dios posible», *DF2,* puesto que también *DF2* es concebido como un dios factual o existente, aun cuando su existencia derive de su esencia). El concepto de *Dios absoluto* cubre, por tanto, al Dios de los filósofos ateos y al de los filósofos teístas. Pero, en todo caso, el ateísmo, referido al Dios absoluto, deberá ser distinguido del ateísmo como negación de Dios, en el sentido finito. Un teísta absoluto puede ser ateo relativo («Sócrates, ese ateo que sólo cree en un Dios»), y un teísta relativo, puede ser un ateo absoluto. Desde la perspectiva de estos conceptos, podríamos reexponer la posición de Hanson, frente a la posición de Russell, como la composición de un ateísmo absoluto, con un agnosticismo óntico. Hanson, en efecto, pretende rectificar el agnosticismo ontológico de Russell, calificándolo de un sinsentido lógico, y el objetivo de su «misil de creencia», lanzado al principio de su escrito *En lo que no creo* es la defensa del ateísmo —pero reconociendo la plausibilidad del agnosticismo óntico. Tendría sentido (dice Hanson) —reproduciendo, por cierto, una situación dibujada ya en la parte III de los *Diálogos* de Hume— pensar que un día una voz procedente de las nubes, un Zeus radiante, dijera: «Convéncete, Norwood Russell Hanson, que yo existo» (el Cleantes de Hume decía: «Supón que se oyera en las nubes una voz articulada mucho más fuerte y más melodiosa que cualquier voz que el arte humano pudiera jamás emitir»). La situación descrita por Hanson, sin perjuicio de sus connotaciones mitológicas (Zeus, etc.), podría considerarse como intersección de un Dios concreto *(DR1)* y de un Dios óntico *(FR1).* En cambio, cuando Arnauld rechazaba enérgicamente el *Pater noster,* que Leibniz le leía en su casa, dentro de su proyecto de unión de las Iglesias, objetándole que en él no se mencionaba el nombre de Jesucristo, la oposición que estaba jugando es la que media entre un Dios concreto, el de Arnauld (o el de Pascal) y un Dios absoluto, el de Leibniz, la *Primera mónada.*

En resolución: la idea de un «Dios de los filósofos» se nos despliega ahora en una dialéctica de posiciones muy distintas a las que recogimos en un «horizonte clásico», puesto que, en este momento, el Dios de los filósofos, no sólo se opone al Dios de las religiones —y no sólo en términos de verdad y error—, sino que también se opone al Dios de otros filósofos, a la manera como el Dios de las religiones se opone también al Dios de otras religiones. Pero si mantenemos los conceptos establecidos, esta multiplicidad

de oposiciones (oposiciones que unas veces implican incompatibilidad, otras veces la excluyen, y aun suponen la intersección) no tendrá por qué ser considerada como un caos. Podremos confiar en alcanzar una combinatoria finita de opciones, que algunas veces llevan inherente la posibilidad de intersección, y otras veces, la de incompatibilidad o exclusión. A fin de acoger el mayor número de matices históricos, preferimos valernos de los operadores de clases, reunión *(U)* e intersección *(∩)* a utilizar funtores proposicionales (incompatibilidad, conjunción, etc.), teniendo en cuenta que la reunión de clases *(A U B)* contiene la posibilidad de que una de las clases sea vacía (lo que reproduce, en cierto modo, y mejor que a través del funtor incompatibilidad, la situación en la que una religión positiva postule una clase *A* de dioses, y niegue otra clase *B).*

En la tabla siguiente se contiene, de un modo sinóptico, el total de oposiciones de la combinatoria. En esta tabla, hacemos figurar las operaciones reunión *(U)*, e intersección *(∩)*, según un modelo de referencia. Cuando el Dios filosófico y el Dios religioso, sean «de la misma escala», es decir, en los cuadros de la diagonal principal, pondremos *∩;* en otros casos pondremos *U.*

Tabla de las relaciones del Dios de las religiones y el Dios de los filósofos

El Dios de las religiones / El Dios de los filósofos	DR1 (Dios concreto)	DR2 (Dios metafísico)
DF1 (Dios óntico)	DF1 ∩ DR1 (1)	DF1 U DR2 (2)
DF2 (Dios absoluto)	DF2 U DR1 (3)	DF2 ∩ DR2 (4)

Desde la perspectiva de esta tabla, el «Dios de los filósofos», no puede ya ser considerado como una Idea única, disociable o

asociable al Dios de las religiones. Hay un Dios finito (filosófico), que intersecta plenamente con el Dios concreto (1), pero también se opone al Dios metafísico (2); hay un Dios absoluto que se intersecta con el Dios metafísico (4), pero que se disocia de los dioses concretos (3).

La taxonomía de oposiciones dadas en el «horizonte moderno», constituye una dialéctica abstracta, y esto por razones similares a las que vimos a propósito de la taxonomía del «horizonte clásico», a saber, que en la tabla, aparecen simultáneamente (sincrónicamente, o mejor, acrónicamente), al margen de todo orden genético evolutivo, los diferentes componentes (DF1, DF2...) y sus combinaciones. Y no solamente no se muestra el nexo histórico genético que los une, sino tampoco, por tanto, la determinación crítica de los cuadros de la tabla, de una crítica que tenga significado para la Filosofía de la religión, en tanto que ella exija un planteamiento evolutivo.

Solamente cuando los cuadros de la tabla, y sus componentes, puedan aparecer, no ya como posiciones intemporales (posibilidades desconectadas las unas de las otras), sino como transformaciones de algunas a partir de otras —lo que requerirá, eventualmente, regresar a componentes de la religión previos a la misma Idea de Dios, que en la tabla nos ha servido de referencia—, sólo entonces, la combinatoria se nos mostrará como reflejo de un proceso dialéctico, a través del cual la Idea del Dios de los filósofos (al margen de sus servicios polémicos), pueda desempeñar unas funciones características en la propia comprensión filosófica de la religión.

4. Desde nuestras premisas, la idea de un «Dios de los filósofos», puede ser considerada como un episodio del propio desarrollo histórico evolutivo de la Religión, así como de la Filosofía, en tanto son formaciones culturales. En *El animal divino* hemos intentado, oponiéndonos a la práctica totalidad de las llamadas «Filosofías de la religión» contemporáneas (tanto las de inspiración fenomenológica: Scheler, Gründler, H. Dumery, como las de inspiración analítica: Flew, A. Plantinga...), llevar a cabo, de modo sistemático, la rectificación del exclusivista planteamiento de los problemas de la Filosofía de la religión en términos teológicos «clásicos». Con este propósito, no hemos pretendido hacer otra cosa, por lo demás, sino reivindicar el significado filosófico de la tesis evolucionista (que la Escuela de Viena pretendió haber liquidado) según la cual las formas primeras de la religiosidad no pueden ser de naturaleza teológica, puesto que la idea de Dios, al

menos la Idea del Dios absoluto, como la idea de «hipercubo», es una idea demasiado sutil y abstracta para que pueda haber estado presente en los hombres del Paleolítico inferior. La idea del Dios absoluto no aparece en el principio, no es un *Primum* que haya de encontrarse en el origen de las religiones, sino que aparece en el proceso de su desarrollo histórico sin perjuicio de llegar a presentarse como un *Summum*. Nuestra concepción adopta este principio, pero lo radicaliza, si cabe, con una segunda tesis. Tesis que no será siempre aceptable para algunos antropólogos evolucionistas y «progresistas», para quienes el Dios terminal, es efectivamente el *Summum* religioso, el contenido de la religión más depurada y perfecta, el «Dios de los primeros filósofos griegos» (tal como W. Jaeger los interpretó): la idea de Dios aparece, cierto, no ya en el origen, pero sí en el final del proceso de desenvolvimiento de las formas religiosas, como un final que no tiene un sentido meramente cronológico, sino sistemático y dialéctico (a saber, acaso el final de su consumación y muerte), el final que corresponde a la que llamamos *fase terciaria* de las religiones positivas. Esta fase, según *El animal divino* constituiría, precisamente, no ya el punto más alto (o *Summum)* de las religiones, cuanto su punto más bajo, aquél en el cual las religiones se autodestruyen y se desvanecen, consumiéndose precisamente en torno al Dios de los filósofos por antonomasia, el Dios absoluto (como pueda serlo el de los filósofos griegos, de los que Jaeger hablaba). Según esto, la Filosofía de la religión no habría que entenderla como una suerte de Teología, o recíprocamente. Y ello porque la religión, como conjunto de religiones positivas, no tendría que ver originariamente con Dios (el Dios de los teólogos), sin que por ello hubiese que concebirlas como meros procesos psicológicos alucinatorios o psicosociales. Tras las etapas *primaria* y *secundaria*, la evolución de la Religión intersectará con el proceso de la Filosofía monista. Con ella, la crítica de los dioses mitológicos, en nombre de un Dios único, que tiende a ser incorpóreo (o por lo menos, sin figura concreta), y finalmente infinito, llegará a su último extremo. Es cierto que recibirá de los dioses secundarios, que ha criticado, la coloración religiosa. El Dios de los presocráticos es, en cierto modo, a la vez, un Dios filosófico y un Dios religioso, como se ve por Jenófanes o Parménides. El Dios terciario *DF2* es, pues, un Dios metafísico, producto, él mismo, de la razón monista, la generadora del Dios absoluto de los filósofos. Un Dios esencialmente ambiguo y contradictorio, porque su dialéctica nos lleva a una etapa final de

purificación de los dioses mitológicos mediante una teología filosófica que resulta ser, de hecho, incompatible con la religión. El prototipo de este Dios, como ya hemos dicho en otras ocasiones, es el Dios de Aristóteles, que muchos, con razón, han podido considerar como el grado más perfecto al que ha llegado la Teología filosófica. Sólo que, al propio tiempo, él es un principio profundamente antirreligioso, como ya fue advertido por los mismos cristianos trinitarios y, en especial, por el averroísmo latino. Pues la teología metafísica de Aristóteles ¿acaso es otra cosa sino la forma positiva de establecer que el Dios de los filósofos es incognoscible e intangible por vía religiosa, la manera de decir que el Dios metafísico no es Dios (como cuando los matemáticos dicen que lo que no es distancia es una distancia cero)? La Metafísica de Aristóteles ¿acaso no es pura y simplemente, en cuanto a su contenido, un agnosticismo o si, como sostiene Hanson, el agnosticismo es lógicamente imposible, un ateísmo? Como ha subrayado Aubenque últimamente (aunque la tesis es ya antigua), sólo Dios (y no el hombre) es, según Aristóteles, teólogo, pues sólo hay Teología de Dios (en el doble sentido subjetivo y del objetivo del genitivo). Un ser que piensa, pero cuyo pensamiento recae sobre sí mismo, que no conoce al mundo, ni a los otros, es un ser que nos es totalmente desconocido. En modo alguno es un Dios antropomorfo, «proyección» de la autoconciencia humana, de la *Selbstbewustsein* (como tantas veces se ha pretendido: Russell, Ortega); es una construcción teológica, una autoconciencia límite, no humana, porque, precisamente, constituye la crítica de esta conciencia como posibilidad misma de conciencia autárquica y feliz, como se ve por la *Ética a Nicómaco*. Un ser que podría ser terrible, como el abismo, si nos fuera posible llegar a él; un ser que, en todo caso, ya no puede amarnos, pero a quien tampoco podemos amar; por tanto, un ser con quien no podemos tener esa religión que los cristianos conciben, sobre todo, como Amor. En el libro VIII, cap. VII de la *Ética a Nicómaco*, estas consecuencias parecen extraídas explícitamente por el propio Aristóteles: en el género de amistades que contienen desigualdad entre las partes (padre e hijo, marido y mujer, gobernante y gobernado), cada parte no pretende ni debe pretender de la otra idéntica cosa. En esta amistad, el querer es proporcional: el mejor, debe ser más amado de lo que ama. Cuando una de las partes se halle muy distante (a distancia desmesurada, sin proporción), como ocurre entre Dios y el hombre, cesa la posibilidad de la amistad. «Por ello los amigos no quieren que sus amigos lleguen a ser dioses, porque cesaría su amistad.»

CUESTIÓN 4.ª

«EL NIHILISMO RELIGIOSO»

Introducción

Sobre modos posibles de tratar el tema titular

1. Tratamos, a propósito de esta cuestión sobre el nihilismo religioso, de ejercitar alguno de los métodos de la Filosofía académica (escolástica) en tanto ellos estén inspirados por la pretensión de llevar a cabo una *«geometría de las ideas»*. La pretensión se funda en el supuesto de que las Ideas no se componen con otras de un modo enteramente gratuito; que no son igualmente legítimas todas las combinaciones posibles entre Ideas; que las Ideas se organizan, por tanto, según ciertas líneas sistemáticas. Se trata de explorar las posibilidades de una *«geometría del nihilismo religioso»* y de exponer como resultado de esta exploración la siguiente tesis: que existen, por lo menos, dos *«geometrías»* o dos *«sistemas»* del nihilismo religioso, el primero de ellos de naturaleza teológica, de naturaleza no teológica el segundo.

¿Qué efectos prácticos pueden esperarse de este resultado, supuesto que él esté bien fundado? El principal, llegar a la conclusión de que nos encontramos ante un campo de Ideas («nada», «religión» y sus opuestas: «todo», «impiedad», o sus afines: «Dios», «asebeia», etc.) que no podemos componer enteramente a nuestro antojo. ¿Qué efectos prácticos podrían derivarse del conocimiento geométrico de que sólo son posibles cinco clases de poliedros regulares, de que no todas las combinaciones con polígonos son posibles? Por de pronto, saber que quien quisiera buscar el sexto poliedro regular, por ejemplo, el artista genial que propusiera a un organismo estatal, o privado, erigir un monumento en forma de decaedro regular, en lugar de genial habría de ser considerado como estúpido, o como impostor, aunque más estúpidos serían todavía quienes subvencionasen el costoso proyecto bajo la

justificación formal de que es preciso apoyar siempre la libre creación artística.

2. «Nihilismo religioso»: una expresión que, sin perjuicio de su complejidad interna, parece tener un sentido bastante preciso, a saber, la determinación religiosa del nihilismo —por oposición a otras determinaciones suyas, a las cuales nos referiremos con frecuencia («nihilismo teológico», «nihilismo teatral»...) «Nihilismo religioso» pide, en el contexto de estas determinaciones, la interpretación del nihilismo en el ámbito de la religión, en cuanto esta determinación sea contradistinta, por ejemplo, a la del nihilismo teológico, siempre que presupongamos que una cosa es la Teología —o, en general, todo aquello que dice referencia a Dios—, y otra cosa es la Hierología —para utilizar el nombre consabido de Goblet de Alviella— o, sencillamente, todo aquello que dice referencia a la religión. Ahora bien: las dificultades comienzan en el mismo momento de haber establecido estas distinciones (nihilismo teológico, nihilismo religioso, nihilismo teatral, etc.), que, en todo caso, estimamos como necesarias, no gratuitas (o derivadas de una mera conveniencia de la «división del trabajo»), puesto que efectivamente las denotaciones están en cada caso suficientemente separadas, por el vocabulario e incluso por las gentes que se ocupan de ellas. Es muy probable que el público que asista a una sesión en la que se trate el «nihilismo teatral» no sea exactamente el mismo —y sin que la diferencia pueda atribuirse exclusivamente a motivos extrínsecos al tema, incluido el conferenciante— que el público que asista a la sesión en la que se trate del nihilismo teológico. No queremos pues ignorar, o fingir ignorancia, ante estas diferencias. La cuestión se suscita precisamente en el momento de constatarlas. ¿En qué plano se establecen? ¿En el plano de las apariencias, de los fenómenos, o en un plano esencial? De otro modo: ¿acaso es posible separar esencialmente el nihilismo teológico del nihilismo religioso o del nihilismo moral o axiológico?; ¿acaso estas diversas determinaciones del nihilismo no se mantienen en un lugar que esté más allá de estas apariencias? Es la misma pregunta la que nos guarda de la tentación de acogernos a la idea pura de «nihilismo», del nihilismo a secas, como única garantía para alcanzar la perspectiva más universal; puesto que podría ocurrir que el núcleo originario del nihilismo fuera (cuanto a la cosa, no ya cuanto a la palabra, el sintagma compuesto), pongamos por caso, el nihilismo teológico, o el nihilismo teatral o acaso el nihilismo musical, de suerte que todas las demás determinaciones del nihilismo pudieran

ser presentadas como derivaciones o consecuencias del nihilismo «nuclear». Cabría ensayar hipótesis de esta índole: si la persona tiene un origen teatral —el *prosopón*— y el nihilismo es, ante todo, por su origen moral, una devaluación de la persona humana (por ejemplo, discutiendo su pretensión de ser centro del universo), ¿acaso no habría que ver en la crisis de la teatralidad el origen de todo nihilismo? O bien: si la música es la expresión más depurada del orden y la armonía del universo («La música es una revelación más alta que la filosofía», leemos en el «Testamento de Heiligenstadt»), ¿no habrá que considerar al nihilismo musical como fuente de todo nihilismo ulterior? «Creo en Dios, en Mozart y en Beethoven», decía un músico amigo de Wagner. ¿Podría seguir creyendo en Dios cuando Mozart y Beethoven hayan sido devaluados, cuando la relación tónica-dominante-tónica haya desaparecido de la armonía? (Ansermet: «La pérdida de este fundamento [la relación fundamental tónica-dominante-tónica] equivale, para la conciencia musical, a la muerte de Dios».) ¿No será esta devaluación al menos el indicio de la corrupción de la ciudad? El desorden —dice Platón en el libro tercero de *Las leyes*— comienza por la música: «Llegaron inconscientemente por su misma insensatez a calumniar a la música, diciendo que en ésta no cabía rectitud de ninguna clase y que el mejor juicio estaba en el placer del que se gozaba con ella, fuera él mejor o peor». *(Las leyes,* Lib. III, 700e). Se llega a pensar que la música no tiene belleza intrínseca y que la única regla para juzgar de ella es el placer que causa a todo hombre, sea o no un «hombre de bien» y se extiende después a todo lo demás.

Lo que sí parece cierto es que el propio término «nihilismo», no fue acuñado ligado inmediatamente a alguna de las determinaciones de las que venimos hablando, aunque sí a otras no menos precisas. F. H. Jacobi que, hasta nuevos descubrimientos (¿acaso D. Genis, en 1796?) es considerado habitualmente como el primero que utilizó la palabra «nihilismo», en carta a Teófilo Fichte de 1799, lo entendió como una calificación adecuada para el idealismo, especialmente para el idealismo subjetivo que reduce a nada la realidad de los seres distintos del Yo, como si fuesen una quimera; pero lo cierto es que entre estos seres distintos del yo está también, sobre todo, Dios. Por lo cual, la acusación de «quimerismo» (que Fichte atribuía a los realistas o materialistas) viene a estar inspirada por el nihilismo teológico, el mismo que se insinuaba ya en el idealismo trascendental kantiano, el que estalló en la «disputa del

ateísmo» que afectó de lleno, como es sabido, al propio Fichte (M. Müller-Lauter, *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus. F. H. Jacobis Kritik an der Transzendentalphilosophie und ihre philosophiegeschichlichen Folgen,* en el homenaje a W. Weischedel, editado por A. Schwan, Darmstadt, 1975, pp. 113-163). Y en esta misma línea tampoco deja de ser significativo que el concepto de nihilismo, acuñado por críticos alemanes del idealismo kantiano, haya sido reinventado más tarde en Inglaterra, precisamente como instrumento para conceptualizar el más profundo significado de la doctrina empirista de aquel que «despertó a Kant de su sueño dogmático», David Hume: William Hamilton entendió el nihilismo precisamente como la concepción que niega la sustancia, la sustancialidad de lo real, y por ello, dice Hamilton en sus *Lectures on Methaphysics,* Hume fue un nihilista. No estaba muy lejano de estos puntos de vista Augusto Comte cuando consideraba la Filosofía alemana clásica, si no como nihilista, sí como Filosofía negativa, por su carácter destructor y metafísico. Pero sobre este punto diremos unas palabras al final de la cuestión.

En resolución, no queremos olvidar la plausibilidad de una doctrina que defienda el carácter global del concepto de nihilismo, y según la cual, las diversas determinaciones de esta idea resultarían ser artificiosas o superficiales. Una concepción del nihilismo que podríamos considerar como la contrafigura del monismo panteísta más radical (acaso, el monismo eleático) y según la cual, todas las cosas (τῷ πάντα) son simples nombres (ὄνομ' ἔσται ὅσσα) que los mortales pusieron y que son los hombres quienes establecieron la decisión de nombrar dos formas cuando sólo debieran nombrar una sola, atribuyéndoles signos separados (σηματ' ἔθεν το) No queremos olvidar, pues, la venerabilidad de la doctrina que defienda que el nihilismo teológico y el nihilismo religioso, por ejemplo, son sólo nombres puestos por los hombres para designar a la misma cosa. Pero, en cualquier caso, decimos, esta doctrina habría que posponerla al final de nuestro curso, porque, en sus principios, o en sus medios, lo que es innegable es que, al menos en apariencia, constatamos, como determinaciones no idénticas, el nihilismo teológico (el ateísmo, en toda su extensión) y el nihilismo religioso (en la medida en que va referido, no ya a Dios, o a los dioses, sino a la religión, a la *asebeia,* entendida como devaluación de toda forma de religión, y en tanto esta devaluación pueda aparecer no enteramente vinculada al ateísmo). Asimismo, podrá el monismo nihilista llegar a la conclusión de que el nihilismo religioso no es

algo esencialmente diferente del nihilismo moral, o estético, o incluso del nihilismo epistemológico, del agnosticismo o del escepticismo. (Malebranche, y en nuestro siglo nada menos que Gramsci —el discípulo de Croce—, defendió la tesis de que nuestra certeza en la realidad del mundo exterior procede de la fe religiosa, es un contenido religioso). Pero, sin perjuicio de sus «conclusiones», ¿acaso Parménides no contempló las diferencias entre el cielo y la tierra, entre el agua y el fuego, aunque sólo fuera en el ámbito de las apariencias a las que se refiere en la llamada «Segunda parte» de su Poema ontológico? En cualquier caso, lo que es evidente es que, metodológicamente al menos, no nos creemos autorizados a ocuparnos del nihilismo religioso como una determinación absoluta (independiente) de un nihilismo abstracto. Pues lo que importa es establecer las conexiones dialécticas de esta determinación con las otras determinaciones del nihilismo, en tanto sean significativas para la propia determinación del nihilismo religioso y, eventualmente, para el propio concepto de nihilismo, en su significado global.

3. ¿Cómo proceder en el análisis y, sobre todo, en el tratamiento de asunto tan vasto, tal como lo tenemos configurado? Es decir: ¿qué procedimiento o método podemos citar mediante el cual sea posible esperar algún tipo de comprensión filosófica del asunto? Hay diversas respuestas disponibles, pero acaso pudieran clasificarse según su proximidad a los extremos consabidos, a saber, el «extremo» representado por el método histórico filológico y el «extremo» representado por el método sistemático-abstracto. Si nos parece conveniente hacernos cargo inicialmente de estas dos posibilidades límites (y con ello ya sugerimos que las estamos considerando críticamente, como degeneraciones del método que consideramos adecuado), es porque tales posibilidades no son gratuitas, sino necesarias. Ellas han de ser ensayadas, y lo son siempre, de hecho, en tanto que cada una de ellas pretende contener la crítica de la opuesta y en la medida en que el método que nosotros consideramos más profundo tampoco es un método que pueda prescindir de ellas. En cierto modo, las incluye a ambas, y no precisamente en la forma de una síntesis, sino acaso en la forma de una dualidad (en el sentido de los geómetras). Lo que llamamos «método dialéctico» no es, al menos en este caso, tanto un método sistemático abstracto, que ha podido prescindir de la historia (segregándola, a la manera como algunas estructuras segregan las relaciones de génesis) sino que pretende ser un método sistemático

que pide incorporar en sus mallas el orden histórico, sin que pueda afirmarse que lo logra siempre plenamente. Acaso porque jamás pueda lograrse y porque habría que convenir en que la dualidad es irremontable: o bien adoptamos un método histórico (dejando escapar por completo el sistema, si no queremos violentar la realidad), o bien adoptamos un método sistemático (que, por mucho que lo disimulemos con una plétora de material erudito, siempre se mantendrá en un nivel esquemático y ahistórico).

4. El sistematismo taxonómico, por abstracto que él sea, es de algún modo imprescindible y nadie puede fingir que ha comenzado el tratamiento de cualquier tema «al margen de todo prejuicio» taxonómico. Porque el sistematismo taxonómico está implicado, por decirlo así, en el mismo vocabulario (nihilismo teológico, nihilismo teatral...) que utilizamos y al margen del cual sería imposible la más mínima operación de entendimiento. Necesariamente nuestro «aparato intelectual» clasifica por géneros y especies las formas del nihilismo; que esta actividad clasificadora sea simplificadora, artificiosa o engañadora, no significa que no sea necesaria. Si, por ejemplo, el nihilismo se determina en función de la materia a la que se aplica, acaso el nihilismo estético haya de quedar automáticamente agrupado junto al nihilismo moral o junto al religioso, constituyendo una familia o género de nihilismos que podría calificarse como nihilismo axiológico y que habría que situar, frente a los nihilismos ontológicos (los que se refieren a la sustancia, a la esencia, a los accidentes, o a las criaturas) y, acaso también, frente al nihilismo epistemológico. El tratamiento sistemático abstracto (taxonómico) lleva internamente (como le llevó a Linneo en Zoología y en Botánica) a la cuestión del orden genealógico que pueda mediar entre las especies, géneros o familias distinguidas: una de las respuestas posibles a esta cuestión es la que postula para todos un origen exógeno, metamérico, acaso simultáneo *(tot sunt species quot Deus creavit in principio)*; pero otro camino para llegar a respuestas posibles (que el propio Linneo siguió, al menos en casos particulares de híbridos) es el camino diamérico, que contempla la posibilidad de la transformación de unas especies en otras (en nuestro caso, la transformación del nihilismo religioso, quizá, en la forma de un nihilismo estético, o recíprocamente). Y es en este punto —en la indeterminación que en el universo taxonómico del discurso existe en el momento de establecer las conexiones internas genealógicas de orden que el propio universo taxonómico suscita— en donde advertimos la

limitación esencial del método sistemático abstracto por ineludible que él sea. De mantenernos en su estricto terreno, los peligros de incurrir en construcciones ficticias alcanzan el mismo grado de probabilidad que tienen, en Lingüística, las construcciones de etimologías basadas solamente en los significados de las palabras o en las semejanzas de las voces, apreciadas por el etimologista. La Lingüística, para construir etimologías solventes, tiene que recurrir a la Historia (a la Filología) sin que ello coarte su capacidad de construir *ethymos* hipotéticos, no documentados en el registro epigráfico o bibliográfico. Sin embargo, hay que reconocer que una gran parte de lo que consideramos filosofía académica (por oposición a la mera erudición) —y, en nuestro caso, tratamiento filosófico (no filológico) del nihilismo— no es otra cosa sino mera sistematización taxonómica abstracta, considerada como el nivel más elevado de conocimiento.

5. Se comprende la tentación de huir de todo tipo de tratamiento sistemático abstracto y de acudir a la historia concreta para encontrar en ella el verdadero pulso de la idea —de la idea de nihilismo—, tal como ella se ha ido abriendo camino. Aquí, nada habrá de ser despreciado. ¿Por qué, por ejemplo, mantenernos prisioneros en el recinto de nuestra historia mediterránea, de la historia de la filosofía griega? En este recinto encontramos desde luego a Gorgias, porque Isócrates (10,3) nos dijo que «él (Gorgias) tuvo la temeridad de decir que nada existe en absoluto» y porque más tarde Sexto Empírico (Adv. Math. VII) nos informó de las tres famosas proposiciones (cuya argumentación dialéctica Aristóteles ponía en relación con Meliso) que constituyen la exposición clásica total del nihilismo: 1) nada es (nihilismo ontológico, acaso «acosmismo» eleático); 2) si algo es, no puede conocerse (nihilismo epistemológico, escepticismo, agnosticismo, pirronismo); 3) si se conoce, no puede comunicarse (nihilismo lingüístico, o sociológico, «monadologismo»). Gorgias nos remitirá a Meliso o a Parménides, por un lado, pero también, por otro, a Sócrates o a Platón (la doctrina del no-ser como ἕτερον), a los atomistas (todo lo que existe son átomos y vacío —ἄτομα καὶ κένος— y el vacío es, pero su ser consiste en no ser, μή όν) a los neoplatónicos... Pero, ¿acaso es el curso mismo de la historia el que puede entregarnos la conexión entre el nihilismo de Gorgias y el acosmismo de Parménides? ¿Acaso no es esta conexión impugnada también por muchos historiadores que ven en el alegato de Gorgias un mero ejercicio retórico? ¿Y qué tiene que ver el vacío de los atomistas o epicúreos

con la materia de los neoplatónicos?, ¿no es la materia el lugar en el cual el Uno, como realidad sobreabundante (ὕπερον) casi se aniquila al perder todas sus determinaciones positivas (como las había perdido, al menos gramaticalmente, la materia prima aristotélica)? Es evidente que la organización de la historia del nihilismo, en la Filosofía griega, no es independiente de la forma de mirar (materialista, o hegeliana, o existencialista) del historiador. Y esta dependencia salta aún más a la vista cuando rebasamos, con todo derecho, el horizonte griego —dentro del cual podemos, al menos, aproximarnos, quienes vivimos en España, a una tradición continuada y tenaz, a través de la cual las ideas y las palabras se han ido propagando punto a punto hasta nosotros— y nos situamos en el horizonte oriental, en el que se situaron ya Colingbrooke o Schopenhauer. Si no ya los *Vedas*, ¿acaso los *Darsanas* y particularmente el *Vedanta* no contienen, o prefiguran al menos, la doctrina del mundo-apariencia *(maya)* una doctrina que debiera ser puesta en conexión con el acosmismo eleático (como ya lo hizo Gomperz)? ¿Y no tiene mucho que ver este acosmismo o nihilismo mundano con los movimientos religiosos del budismo o del jinismo? Pero el jinismo es considerado, por lo demás, por muchos historiadores de la religión, como una confesión esencialmente atea («En un sistema de este género —dice Constantin Regamay hablando del jinismo, en la obra de König, *Cristo y las religiones de la Tierra*, BAC, tomo III, p. 202— no hay sitio para Dios»). En particular, cuando consideramos la doctrina del «camino medio» del budismo Mahaiana, la doctrina atribuida a Nagarjuna (siglo II) sería muy difícil no establecer la comparación con Gorgias, la semejanza entre dos argumentaciones dialécticas que parten de hipótesis dadas sobre la existencia (Gorgias: "si algo es debe ser el ser o el no ser"; Nagarjuna: «Lo que existe, existe por sí o por relación con otro») terminan mostrando la necesidad de retirar esas hipótesis, por contradictorias. Pero, ¿es legítimo conformarse, apoyados en una erudición voraz, con la yuxtaposición de todas estas líneas acaso históricamente independientes, pero acumuladas por nosotros para con-formar un supuesto nihilismo religioso? Esta yuxtaposición, no sólo ha sido hecha por nosotros, sino por nosotros en cuanto estamos siendo dirigidos por un sistematismo de cuño enteramente ahistórico. La yuxtaposición, la acumulación, van sin duda enriqueciendo nuestras ideas, van cambiando nuestros códigos, pero a costa de acercarnos a un caos, apenas disimulado por la permanencia de ciertos nombres. Mudan las propias coordenadas y se hace

preciso refundirlas. Si, de vez en cuando no establecemos las reglas sistemáticas de las transformaciones, nuestro saber histórico comienza a ser, en su prolijidad, cada vez más oscuro y confuso, en la misma medida que se incrementa.

6. De lo que acabamos de exponer se deduce que, puestos a tener que elegir entre el *sistema* y la *historia*, nosotros prefiramos un método sistemático. Un método que, sin embargo, no querría recaer en formas de sistematismo meramente abstractas, verbales o cuasi gramaticales. La dificultad estriba en alcanzar este sistema, un sistema «geométrico», que ha de hacer posible precisamente la reconstrucción conceptual de las formas del nihilismo histórico realmente dadas, a la manera como la Geometría de los poliedros hace posible la reconstrucción conceptual de las formas cristalográficas dadas en la naturaleza. Sin duda, hay diversos tipos de sistematización imaginables. A fin de reducir la indeterminación del asunto, nos acogeremos a los sistemas que puedan delimitarse como sistemas «de proposiciones». Sistemas, además, que por su materia, giren en torno, desde luego, a las ideas de religión y de nada, y de sus opuestas (irreligión, ser) o análogas (ateísmo, asebeia, todo y Dios); y que, por su forma lógica, puedan considerarse organizadas según alguna estructura identificable, en virtud de la cual, pueda decirse que ellas forman efectivamente un sistema (de no ser así su sistematismo podría entenderse de modo excesivamente laxo). La forma lógica podría ser, sin duda, la forma de una clasificación, de una taxonomía; podría ser la forma de una axiomatización (un sistema de axiomas compatibles, etc.). Sin embargo, y dada la naturaleza de un tema en el que las relaciones de oposición contradictoria, o contraria figuran, por su materia, en primer plano (a raíz de la misma idea de nihilismo) nos ha parecido que la forma más adecuada a efectos de la sistematización es la forma del grupo de transformaciones de proposiciones ligadas entre sí por relaciones de oposición tales, que puedan dejar intacto su valor de verdad, sin que ello implique la invarianza de las significaciones, y que permitan bifurcaciones en los propios valores de verdad, capaces de recoger mejor la variedad de las proposiciones históricas. Nos acogeremos al conocido grupo de Klein, constituido por el sistema de cuatro proposiciones condicionales que, por respecto a una tomada como base ($p \rightarrow q$) contiene las relaciones de contrariedad ($-p \rightarrow -q$), de reciprocidad ($q \rightarrow p$) y de contrarreciprocidad ($-q \rightarrow -p$). Un sistema tal está estructurado de forma que sus cuatro proposiciones pueden alternativamente ser

verdaderas —pero no necesariamente todas a la vez. Tan sólo tienen necesariamente el mismo valor las que mantienen relaciones de contrarreciprocidad; pero las recíprocas y contrarias pueden tener tanto valores de verdad igual a los de la básica, como valores opuestos (son bifurcables), si bien es evidente que cuando la proposición básica y la recíproca sean verdaderas, lo será el sistema completo.

Ahora bien, esta forma sistemática, como es obvio, puede ser encarnada por proposiciones de distinto contenido, cuanto a su materia. Este contenido tampoco es amorfo. Se estructura por relaciones de oposición entre los términos —no ya entre las proposiciones— tales como nada/ser, religión/asebeia, etc., constituyendo una suerte de «primera articulación» por respecto a la «segunda articulación» constituida por la forma proposicional. La importancia de la forma de referencia estriba entonces en su capacidad para establecer círculos sistemáticos bien diferenciados por la forma y tales que no sea posible pasar de uno a otro, salvo que transitemos por la primera articulación. Al propio tiempo, la forma lógica proposicional constituye una regla segura para proceder al análisis histórico crítico de concepciones históricamente dadas, puesto que las relaciones entre las diferentes proposiciones habrá que darlas por establecidas incluso cuando falte su realización histórica. Además, cuando se las considera estructuradas según esta forma, en el caso en el que no resultan ser coherentes, cabrá instituir una crítica que nadie podrá llamar anacrónica, si no quiere exponerse a ser llamado, a su vez, irracional. De este modo, la estructura lógica de referencia parece que podría ser utilizada como un modelo de análisis del desarrollo histórico de la constelación de proposiciones que constituyen el nihilismo religioso, siempre que éste sea interpretado como un sistema de proposiciones que tengan relación de oposición, contradictoria o contraria. (Aplicamos aquí directamente el principio: *contraria sunt circa eadem.)*

7. La forma lógica de la cual venimos hablando, en tanto remite a un sistema de transformaciones (operaciones), puede ser vinculada a su materia a la manera como, en los campos gnoseológicos, se vinculan las *operaciones* con el resto de los estratos sintácticos, tal como los considera la teoría del cierre categorial, a saber, los *términos* y las *relaciones.* Supondremos, según esto, que el sistema íntegro puede considerarse estratificado en tres capas u

órdenes. La de los *términos* (por ejemplo, «religión», «Dios», «nada»), la de las *relaciones* entre estos términos (que ponen proposiciones: «Dios es el Ser») y la de las *operaciones* entre estas proposiciones (que transforman las unas en las otras y, por tanto, las relaciones entre los términos).

8. Por último, atendiendo a la materia (que, según hemos dicho, consideramos estructurada por términos opuestos en una suerte de «primera articulación»), también los sistemas proposicionales pueden utilizarse (en una suerte de «segunda articulación») para reconstruir las diversas concepciones alternativas del nihilismo religioso. Tendremos presente, además, la interacción mutua entre estas dos articulaciones (las proposiciones están, de algún modo, sostenidas por los términos, dados a cierta escala; pero los nexos entre las proposiciones, a su vez, contribuyen a consolidar la unión entre los componentes o partes de cada término). A nuestro juicio, cabe afirmar, de un modo no enteramente gratuito, que cuando nos atenemos a las estructuraciones de referencia, hay precisamente dos sistemas o concepciones sistemáticas del nihilismo religioso (con las bifurcaciones consiguientes), dos sistemas que identificaremos como *Sistema teológico o escolástico* y como el *Sistema no teológico* o *moderno* (aunque éste también aparece apuntado en la época antigua de la filosofía griega). Estas dos concepciones sistemáticas, aunque formalmente cerradas en el plano proposicional, pueden ponerse en comunicación histórica no sólo a través de la crítica a las propias proposiciones, sino también a través de la posibilidad de transformación de los términos del primer sistema en los del segundo.

Según esto, nuestra exposición podrá quedar centrada en torno a dos tesis generales: La primera tesis afirma la posibilidad de reconstruir un primer concepto de nihilismo religioso en la forma de un sistema de proposiciones (apoyada en una cierta escala de términos) que forma parte de la visión escolástica medieval del mundo (sin que con esto digamos que este sistema no esté vivo en nuestra época). Nuestra segunda tesis afirma la posibilidad de construir un segundo concepto de nihilismo religioso, también en la forma de un sistema o grupo de proposiciones que desbordan ampliamente el horizonte escolástico. Estas proposiciones son identificables con tendencias características de la época moderna (sin perjuicio de que algunas de ellas puedan advertirse en la época clásica del pensamiento griego).

TESIS I

ES POSIBLE RECONSTRUIR, EN FORMA DE UN SISTEMA DE PROPOSICIONES CONDICIONALES OPUESTAS, LA CONCEPCIÓN TEOLÓGICA ESCOLÁSTICA DEL NIHILISMO RELIGIOSO

1. La prueba de esta tesis no podría ser otra que la misma presentación del concepto de nihilismo religioso que ofrecemos a continuación y que pretende ser simplemente una sistematización de ciertas proposiciones que tienen que ver con la religión, cuando ésta es considerada en un contexto teológico. Tales proposiciones habrían sido formuladas, explicitadas, defendidas y desarrolladas, con mayor o menor precisión y con mayor o menor conocimiento de su concatenación en forma de grupo de Klein, precisamente en la época del cristianismo teológico. El concepto de nihilismo religioso que vamos a reconstruir sería, por tanto, un concepto que podría ser atribuido, al menos *interpretative*, no sólo a Escoto Erigena sino también a San Anselmo; no sólo a Santo Tomás de Aquino sino también a Guillermo de Ockham. Un concepto, por tanto, cuya sombra seguirá proyectándose en la época moderna y contemporánea, en Suárez y en Descartes (pero no en Espinosa, o en Kant), en Leibniz y en Voltaire (pero no en Rousseau, o en Hegel). Por lo demás, es obvio que la concepción del nihilismo religioso a la cual nos referimos, si es atribuida a San Agustín o a Santo Tomás, no lo será propiamente a título de *doctrina* por ellos mantenida, pero sí a título de conexión de ideas que, de modo más o menos claro, o distinto, brillaron en el horizonte de su pensamiento, aunque fuera para ser conjuradas. Precisamente la ventaja que tiene el operar con un sistema de proposiciones condicionales es ésta: que podemos enlazar, como momentos de un mismo curso, posiciones por completo opuestas, siempre que ellas puedan ser presentadas como opciones que giran en torno a la misma proposición condicional, es decir, siempre que compartan una misma concepción en relación con la implicación, tomada como base. Es así como suele decirse que la verdadera diferencia entre la concepción leninista de la sociedad industrial y la concepción neocapitalista habría que establecerla sobre el fondo de la implicación (marxista) entre el postulado del desarrollo de la sociedad industrial capitalista y el postulado del incremento del «ejército de reserva»: presuponiendo esta implicación, el leninismo, por una

suerte de *modus ponens,* prevé la inminencia de la revolución comunista; el neocapitalismo, en cambio, llevando adelante un *modus tollens,* cree posible neutralizar los efectos del incremento del ejército de reserva (creando ocupaciones superestructurales, redistribuyendo la renta en forma de subsidios, obras públicas, etc.) para, de este modo, frenar el desarrollo «embalado» del capitalismo y, con ello, frenar la revolución. Pero otro tanto habría que decir de la implicación o condicional, formulada por Dostoievsky (y que constituye sin duda una expresión brillante de una de las proposiciones constitutivas del sistema teológico que estamos reconstruyendo): «Si Dios no existiera, todo estaría permitido». Proposición que, sin duda, difícilmente podría aceptar Santo Tomás, cuanto a la hipótesis, porque si Dios no existe, en la concepción metafísica de Santo Tomás, nada existe y, por tanto, la consecuencia es vacía, utópica, sinsentido. Propiamente ni siquiera puede ser formulada, porque ese «todo permitido» en realidad es la nada. Ahora bien, la contrarrecíproca de tal proposición condicional, que le es lógicamente equivalente, ya es una proposición estrictamente tomista, a saber: «Si no todo está permitido, es porque Dios existe». Luego si podemos afirmar que esta fórmula es una fórmula que ha de considerarse como un fragmento con sentido del «sistema tomista», también nos consideraremos autorizados a atribuir *interpretative,* la condición de proposición virtual de este mismo sistema a su contrarrecíproca, en tanto ella es lógicamente equivalente a la primera o, si se prefiere, en tanto ella se sostiene sobre la misma concatenación de ideas. Más aun: precisamente el reconocimiento de la efectividad lógica de estas implicaciones abre (y no obtura) nuevos caminos a la investigación histórica. En efecto, constituirá un apriorismo y, a veces, un anacronismo atribuir formalmente a una doctrina históricamente dada proposiciones que en ella no se encuentran explícitas; pero esto no justificaría que el historiador se desinterese por el sistema si aquellas proposiciones están lógicamente encadenadas con las que figuran históricamente en la doctrina de referencia (por ejemplo el tomismo), puesto que, supuesto el encadenamiento, será preciso investigar los motivos históricos que explican su «bloqueo», particularmente si éste puede tener significados históricos relevantes. Así es como decimos que no es un mero hecho o un simple dato, sino un problema histórico, la ausencia del cero en la matemática griega. En el mismo orden de cosas, diremos que es la explicación histórica aquella que tiene que dar cuenta del orden de sucesión de las formulaciones de

unas proposiciones que, en el sistema, han segregado ese orden y que precisamente por haberlo segregado (digamos: en la sincronía de sus relaciones lógicas) han hecho posible la configuración misma de la pregunta por un orden que no es derivable del sistema. Si esto no fuera así, podría darse por descontado, erróneamente, que el orden histórico es el único orden lógico posible. Si no presupusiéramos el primer principio de Newton, que estipula la prolongación rectilínea de la trayectoria de un móvil inercial, tampoco podríamos formular como un problema la trayectoria empírica curvilínea que describe eventualmente ese movimiento; ni siquiera podríamos ver la trayectoria circular como una desviación que necesita ser explicada por la influencia de una fuerza extrínseca.

2. Comenzando nuestro análisis, como parece más conveniente, por la «primera articulación» del material del sistema que llamamos «concepción teológica del nihilismo religioso», nos referiremos sucesivamente a los términos elementales, para pasar después a la presentación de las relaciones básicas entre ellos (es decir, a la proposición que tomamos como proposición básica del sistema) para terminar con la exposición de las operaciones o transformaciones que constituyen el grupo o sistema de referencia.

(1) En cuanto a los términos, cabe ya afirmar como característica diferencial del sistema teológico del nihilismo religioso el tratamiento que él hace de sus términos en sentido global, unitario (respecto, como es obvio, del tratamiento de los términos correspondientes que hará el sistema no teológico). Característico de este sistema teológico sería precisamente su utilización de los términos, de su primera articulación —tales como religión, nada, Dios— como si fueran conceptos globales, que pudieran y debieran ser entendidos como dotados de un significado común, en su límite, unívoco (o, en todo caso, para seguir utilizando la terminología escolástica, como análogos de proporcionalidad) pero, nunca como equívoco. (Nos permitimos recordar que como equívocos *simpliciter* eran considerados los términos llamados «análogos de atribución», que nosotros coordinamos con las totalidades atributivas.)

Quiere decir lo anterior, por ejemplo, que en el sistema escolástico el concepto de religión se sobreentenderá, desde luego, como un concepto objetivo unívoco, como una esencia genérica porfiriana inmutable, sin perjuicio de que en sus especificaciones o realizaciones pueda ir mezclada con otras determinaciones capaces de empañarla u oscurecerla, pero que, en todo caso, dejarán

intacta la esencia. Así, si decimos que el islamismo es una religión, querremos decir que es una verdadera religión (aunque la consideremos como religión falsa, en cuanto a su dogmática). Sin duda, se reconocerán situaciones límites en los grados de falsedad (la superstición, la idolatría). Pero si estas situaciones son consideradas como religiosas, es porque se admite que ellas se reabsorben en la esencia inmutable de la religión. Religión porque siguen siendo verdadera religión, acaso desviada o torcida, como algunas sectas degeneradas que dan culto al diablo; religión en tanto siguen refiriéndose a Dios, aunque sea por su negación.

Otro tanto habrá que decir del término Dios, sin perjuicio de las diferentes maneras de concebirlo: unas veces la idea de Dios tratará de ser concebida por medio de la idea del Ser (el *Ipsum esse* de los tomistas), pero otras veces la idea de Ser parecerá insuficiente (Dios será un Supraser en la tradición neoplatónica). Escoto Erigena encontraba grandes dificultades para concebir a Dios como un ser y San Anselmo mismo dirá que Dios es un ser, pero un ser «cuyo mayor no puede ser pensado», por tanto, un ser que implica la idea del infinito. Y aún mejor, diríamos, implica la idea de transfinito, en el sentido de Cantor, si es que tiene sentido la metábasis transfinita ordinal en un terreno en donde las supuestas ordenaciones de los entes no son siempre matemáticas. Duns Escoto, por su parte, advertirá que la Metafísica, en tanto es «ciencia del ser», no puede pretender el conocimiento de Dios (salvo en lo que Él tenga de común, incluso unívocamente, con los demás entes, en tanto todos ellos «no son la nada»). Más peligrosa que la Idea del Ser parecía la idea del Todo para pensar a Dios. El panteísmo estaba acechando y era preferible decir simplemente que la idea de totalidad sólo se aplica con rigor a los seres cuantitativos, o al menos a los seres compuestos.

Ahora bien, sin perjuicio de estas enormes diferencias de sentido en el modo de entender el término Dios, cabría decir que, en la época medieval, se mantuvo al menos la voluntad de conciliación (aunque fuera por la vía de la yuxtaposición «trágica», en el caso de la doctrina de la doble verdad), es decir, la voluntad de no exclusión mutua (en el límite: de la armonía o identidad) de las referencias del Dios de los creyentes y del Dios de los filósofos. Se supone que todos están hablando de un Dios único, incluso cuando esta unidad no sea entendida de modo sustancial (como cuando Roscelino, por ejemplo, dejaba de hablar de las tres Personas para hablar de las tres Sustancias). Las críticas de los musulmanes (cuan-

do llaman politeístas a los cristianos precisamente en función de su dogma de la Trinidad) no serán aceptadas.

Por lo que se refiere a la idea de Nada, también nos parece que hay una tendencia, en esta concepción, a entender la Nada de un modo uniforme. Un modo en gran medida determinado por su característica de término que es correlato de Dios, como Ser necesario y eterno, pero en el contexto (no aristotélico) de la creación. El dogma de la creación sería, según esto, el que habría impuesto la necesidad de introducir la idea de la Nada, necesidad que no aparece en las concepciones griegas (aquéllas para las cuales la materia es eterna y el Ser es necesario). Ahora bien, la fórmula que Xavier Zubiri (acaso influido por el *Was ist Methaphysic* de Heidegger, 1929, que él tradujo al castellano) utilizó para describir la diferencia entre el pensamiento antiguo y el cristiano y según la cual «los griegos filosofaban desde el ser y los cristianos desde la nada», nos parece, cuando menos, ambigua y, en términos generales, errónea. Desde luego, esta fórmula no da cuenta de una de las corrientes filosóficas más potentes abiertas precisamente por el cristianismo, a saber, la corriente de los que «filosofan desde Dios», la corriente del ontologismo en sentido amplio, que se extiende desde San Anselmo a Malebranche, desde Maret a Rosmini, desde Gratry al propio Zubiri. Porque la Nada, en la metafísica creacionista, es sólo el correlato de Dios, desde el que ahora «se filosofa». Ni siquiera tiene sentido, cuando no se quiere recaer en el panteísmo, aplicar al caso los conceptos de la lógica de clases booleana, porque de aplicarla habría que decir que, al menos antes de la creación, todo lo que existe fuera de la clase universal (de Dios), es decir, las criaturas, habrá debido ser creado de la Nada, como clase complementaria de la clase universal (es decir, como clase nula). Esto no es fácil de admitir en términos objetivos, pero no es difícil tampoco en términos operatorio-lógicos. Mientras que Parménides habría prohibido, como impracticable, la vía del no Ser, Platón demostró, en *El Sofista*, que el No Ser es un «ineludible» en cualquier discurso y que el No-Ser relativo (el *Heteron)* es un constitutivo de todos los seres que pueden ser pensados. En términos de la Lógica de clases booleana, podríamos expresar la posición de Platón diciendo que para cada término A, en tanto es finito y delimitado, debe haber una clase complementaria -A (lo otro), que resulta ser constitutiva de ese ser. Este principio permanece en el *Organon* aristotélico, cuando describe la naturaleza de las proposiciones apofánticas, como aquellas que declaran la ver-

dad o la falsedad mediante la afirmación y la negación. Supondremos, en resolución, que cabe decir que, entre los filósofos griegos, la negación (como operación) está vinculada al No Ser relativo. Sin duda, el concepto de No Ser, como vacío, entre los atomistas, plantea problemas especiales. El vacío ya es algo más que el no ser, el No-ser (de unos átomos respecto a otros), aun cuando, en todo caso, el vacío nunca será por sí sólo (puesto que los átomos son eternos). Pero en la metafísica creacionista ocurre como si estos átomos se hubiesen reducido a uno solo, la Mónada divina, inmaterial y necesaria. Y con ello, el no ser ya no podrá sostenerse como la misma relación entre los átomos. La clase complementaria de Dios, habrá de entenderse como el No-Ser absoluto, la Nada. Pero si la Nada es ahora la clase complementaria del Ser necesario ¿cómo entender a las criaturas, en cuanto distintas de Dios? Solamente como algo que procede del no-ser absoluto, algo que ha sido creado. Algo que, a diferencia de Dios, «ha nacido»: la etimología convencional de la palabra castellana «nada» acaso pudiera aducirse precisamente como un testimonio de este proceso operatorio, e incluso este proceso podría dar cuenta del origen histórico del nuevo significado. En efecto, *nada* (palabra documentada en 1074 en el *Auto de los Reyes Magos)* dice, como es sabido, *res nata,* «cosa nacida», y aún en el leonés (siglos x y xv) se utilizaba como adjetivo («nada cosa»); todavía hoy, en castellano de Nuevo México «no hizo cosa nada» significa «no hizo gran cosa» *(apud* Corominas). Y *nada,* como *Dios,* también se «declinaba». Hay «dios y diosa» como hay «nada y nado» («Gonzalo fue su nombre... natural de Berceo... o San Millán fue *nado»).* Mi hipótesis es ésta: que pudo haber una influencia directa, a través precisamente de los clérigos predicadores de la metafísica creacionista, expresada en situaciones de ascetismo, capaz de explicar la desviación del *res nata,* «lo que ha nacido» (en particular: nacido de Eva, para explicar la influencia de *nadie,* «homines nati») hacia *nada;* puesto que «todo lo que ha nacido» es, al lado del Dios eterno e ingénito, una realidad precaria, miserable, destinada por sí misma a morir, a desaparecer. Sólo Dios puede sostenerla en su contingencia, porque toda «cosa nacida» *res nata,* al no ser necesaria está fuera de Dios, es el No Ser divino, la Nada. La Nada *(res nata)* es la criatura, lo nacido y por tanto llamado a perecer. Se confirmaría esta interpretación teniendo en cuenta las acepciones que el No Ser alcanza en el *De divisione naturae,* de Escoto Erigena: son aquellas acepciones platónicas (las de *El Sofista)* propias del no-ser relativo

(lo inferior no es lo superior, ni lo superior es lo inferior; lo que está en potencia no es todavía), pero, en particular, las cosas que «no existen», que son no seres, son las cosas sujetas a la generación y a la corrupción —diríamos: las *res natae*— comparadas con el Ser eterno, ingénito e imperecedero. La Nada, como constitutivo del ser finito, *res nata* no nos parece por ello una inaudita doctrina germánica (Heidegger), puesto que es un significado del castellano antiguo, un significado que alcanzaría su plenitud en el ateísmo.

Según esto habría que concluir que, en la metafísica creacionista, la idea de la Nada ocupa un puesto ineludible, a la vez que contradictorio y confuso, puesto que la Nada es inicialmente («antes de la creación») no sólo la «clase complementaria» de Dios (por tanto, no ya la Nada absoluta cuanto, a lo sumo, el No-Ser relativo al propio Dios), sino también el Mundo de las criaturas, de las *res natae*. En cambio, el nihilismo, en el sentido de Gorgias, no es ni siquiera pensable, puesto que la Nada sólo es contrafigura del Ser necesario, que no puede dejar de existir (y es en este sentido en el que cabe decir que, en el pensamiento cristiano, «se filosofa desde el Ser necesario» y que sólo desde Él puede la Nada ser alcanzada).

Precisamente la importancia del cristianismo en Ontología, puede ponerse en ésta su función correctora del necesarismo de Aristóteles, relativo al mundo finito. Por ello, la dificultad insalvable, a juicio de muchos, que la metafísica cristiana suscita es una dificultad lógica: es la idea misma de la *creatio ex nihilo* y, por tanto, la interpretación de los seres finitos como entes que están «del lado de la Nada» sin necesidad de ser interpretados como apariencias (al modo del «acosmismo» eleático). Sin duda hay muchas posiciones posibles cuando se trata de formular esta situación. Las más significativas serán aquellas que puedan considerarse inspiradas, o bien por el voluntarismo franciscano (que llevará al límite la nihilidad de la criatura, al hacerla depender de una Voluntad Divina, que no está sometida a regla alguna, que es arbitraria en términos absolutos: Duns Escoto, Ockham, Lutero), o bien aquellas otras que puedan considerarse inspiradas por el intelectualismo tomista, cuya apelación a un orden de las esencias, identificado con el propio Entendimiento divino, contrapesa, de algún modo, la «fragilidad» absoluta de la criatura.

(2) Si nos referimos ahora a las relaciones entre los términos podemos afirmar, con toda seguridad que, en la concepción escolástica, la relación fundamental utilizada tiene la forma de una relación trascendental —que no es propiamente relación categorial,

puesto que no es posterior al sujeto que la soporta, sino constitutiva del propio sujeto— que es la misma relación de dependencia (de subordinación, etc.), de las criaturas al «Dios creador y conservador». Esta relación trascendental es, en cuanto a lo principal, el contenido mismo de lo que Zubiri designó como *religación* (vid. la cuestión 5.ª). Utilizando una terminología heideggeriana, Zubiri habla del ente «fundamentante», pero este ente es Dios: «Mejor que infinito, necesario, perfecto, etc., atributos ontológicos excesivamente complejos *todavía*, creo poder atreverme a llamar a Dios, tal como le es patente al hombre en su constitutiva religación, *ens fundamentale* o fundamentante *(En torno al problema de Dios*, Revista de Occidente, 1935, n.º 149, p. 141). Ahora bien: la religación, aunque afecta a toda criatura la afecta de modo distinto según el grado de la *scala naturae* en el que ella se encuentra. Así, en el hombre, como ser dotado de espíritu, la religación podrá cobrar la forma de honor, gloria, asombro, veneración (que es una suerte de temor); podrá aparecer como *religión*, si nos atenemos al propio concepto de Santo Tomás (II-II, q. 81. I): *religio propie importat ordinem ad Deum.* En resolución: es sobre el fondo del concepto de religación, como relación trascendental de la criatura (la *res nata)* a Dios, donde se dibuja la relación fundamental que consideramos expresada por la proposición básica del sistema teológico que estamos intentando reconstruir, a saber: «La religión es la relación (de veneración, de asombro, etc.) del hombre respecto de Dios». (Sin embargo, la idea de religación, según expondremos en la cuestión 5.ª, puede también utilizarse, y más adecuadamente, en otros contextos.) El concepto de religión, tal como se nos define en esta proposición básica, está dado en función de Dios, y fuera de esta conexión, el concepto se vacía.

(3) Por último, las operaciones (o transformaciones) por medio de las cuales se desarrolla el sistema a partir de la proposición básica —la cual, por lo demás, podrá ser a su vez reobtenida como una transformación del sistema, una vez establecido—, son las operaciones que, en el plano proposicional, llamamos operaciones de reciprocación, contrariedad y contrarreciprocación, y que podíamos poner en correlación con operaciones dadas en el plano objetual si fuera posible interpretar, sin incurrir en panteísmo, la proposición básica en un campo lógico de clases booleanas, por medio de la relación de inclusión entre «la clase de los fenómenos religiosos» y la «clase unitaria de las cosas divinas».

3. La proposición básica del sistema teológico es, según lo que

hemos dicho, la misma definición de la religión por la relación de religación *sui generis* (del hombre) a Dios como *ens fundamentale.* Se expresa literalmente esta proposición en la fórmula de S. Agustín: (contenida en el *De vera religione): Religat nos religio uni omnipotente Deo.* Podríamos expresar también esta definición diciendo que, según ella, la religión «implica», en un sentido no proposicional, a Dios; o, en forma condicional que «si existe la religión» es porque el hombre aparece dado en función de Dios, religado a Dios; o porque la religión implica a Dios «en cuanto conocido o presente al hombre». Por lo demás, esta proposición implica, a su vez, que si Dios no es tomado como un ente real (ya sea como consecuencia de una demostración, ya sea por una intuición) entonces la religión tampoco podría tomarse como una relación real trascendental o religación del hombre a otra realidad que no sea él mismo. En esa hipótesis, habría que ver en la religión, en cuanto relación a Dios, sólo un espejismo, un episodio de la «falsa conciencia».

La proposición básica, aunque puede considerarse «recortada» en el fondo de la metafísica creacionista, no se deduce propiamente de ella. Requiere además un conjunto de hipótesis colaterales, como puedan serlo éstas: la hipótesis de que existe una *scala naturae;* la hipótesis de que el hombre (todos los hombres, todas las culturas humanas) constituye una especie de esencia unitaria, por respecto a la cual puede cobrar sentido construir la idea de una «relación uniforme», universal, identificable con la religión, y capaz de reducir a su luz a la inmensa variedad de fenómenos empíricos denominados «religiosos».

Tenemos que concluir, por tanto (dado el carácter condicional de nuestra proposición básica), que si podemos hablar filosóficamente de religión, es porque presuponemos que ella pone al hombre «en la presencia de Dios». La proposición básica constituye, ante todo, una definición global de religión, subordinándola a la existencia de Dios y al «conocimiento de esa existencia». En el supuesto de que Dios no existiera, entonces no cabría hablar de religión: éste es el sentido de la proposición contrarrecíproca. Que no anula la propia relación directa, básica, sino que la supone. Tan sólo obliga a distinguir quizá entre una verdadera religión y una falsa religión (una pseudorreligión, o religión aparente), que no se confunde, como habíamos dicho, con la religión falsa de la misma manera a como en Álgebra, no se confunde una falsa fórmula (una pseudofórmula o secuencia de signos que viola las reglas de cons-

trucción) y una fórmula falsa, pero que es verdadera fórmula. La verdadera religión —que Escoto Erigena identificaba con la verdadera Filosofía— es la relación real del hombre con Dios; la falsa religión sería la pseudo relación del hombre con un Dios inexistente, como una mera imagen o concepto, la religión-alucinación, el «opio del pueblo».

Se comprende que pueda sostenerse la tesis de que, al menos en el plano filosófico, la proposición básica del sistema sólo pueda quedar establecida cuando, previamente a la consideración filosófica de la religión, se haya demostrado la existencia de Dios. Ésta es la situación de Santo Tomás y de su concepción de las cinco vías como *preambula fidei*. En realidad la situación es mucho más compleja, desde el momento en que se reconoce que el hombre parte ya de la revelación, es decir, de la presencia de Dios, presencia que, a su vez, presupone la creación previa de un sujeto religioso. En todo caso, el mero conocimiento de Dios por las cinco vías acaso no fuera suficiente, por sí mismo, para dar comienzo a la religiosidad humana en el sentido estricto. Pero ello no haría sino confirmar la proposición básica, es decir, el principio según el cual la religión sólo puede concebirse una vez que Dios ha sido reconocido. ¿Y si el reconocimiento de Dios fuese un resultado de la religiosidad misma, y no una premisa de ella? Esta pregunta parece contradictoria con la proposición básica, en la medida en que trata a la religiosidad como algo que estuviera dado como premisa del conocimiento de Dios y no como resultado de ese conocimiento. Y efectivamente lo es, en términos absolutos. Por ello condenó Pío X en la encíclica *Pascendi* la tesis de la «inmanencia teológica» de los «modernistas» («El principio de la fe es inmanente», dice el filósofo; el creyente añade: ese principio es Dios; concluye el teólogo: luego Dios es «inmanente al hombre» [diríamos nosotros: no es algo previamente dado a la «experiencia religiosa» sino que es la misma acción de Dios, acaso obrando aún con la acción de la naturaleza, «lo que a la verdad —puntualizaba Pío X— borra el orden sobrenatural»]). Sin embargo, cabe conceder que, sin salirnos de la proposición básica, aunque —eso sí— distinguiendo, por ejemplo, el orden de la acción divina (natural y sobrenatural) del orden consecutivo de los actos humanos conscientes, podría sostenerse que la religión, entendida como religación del hombre (acaso elevado ya al estado de Gracia), es la premisa ontológica del «conocimiento de Dios». «Conocimiento» que, en consecuencia, podría entenderse como el proceso de de-

senvolvimiento de una religiosidad interior originaria, que «busca» resolverse en la conciencia de la divina existencia, según la célebre fórmula de Pascal: «No te buscaría si no te hubiera encontrado». Tal sería el camino del *Proslogium* anselmiano, un movimiento que parte de la experiencia de hombres (los monjes) que ya viven religiosamente (acaso porque la revelación les ha impreso la idea de Dios) pero que sólo ante el desafío del *insipiens* («no hay Dios») pueden desenvolver su idea, de suerte que (dialécticamente) lleguen a destruir la posibilidad misma del insipiens (con-formando así como problema la realidad misma del ateo). El argumento ontológico cumple de este modo un proceso de metábasis hacia «aquello cuyo mayor no puede ser pensado» y que es el Dios existente. Aunque este proceso sólo se ponga en marcha por la incitación del *insipiens*, del necio, no deja de mantenerse en el ámbito de la proposición básica: la religión conduce a Dios, y está en función de Dios; el argumento ontológico ha llegado a Dios a partir del necio y, de este modo, podrá instaurar *en el necio* la religión que creía no tener; pero ese Dios ya estaba, aunque de otro modo (intuitivo), presente en la religiosidad de los monjes que todavía no habían desarrollado el argumento. El filósofo de la religión que reconoce el argumento ontológico anselmiano podría decir, con el Apóstol: *oportet haereses esse.*

4. La proposición recíproca de la proposición básica puede formularse de este modo: «Dios —acaso: el conocimiento de Dios, de su existencia— funda la religiosidad de los seres humanos». El sentido más radical de esta proposición es, sin duda, éste: que todo hombre que por su «razón natural», llegue al conocimiento de Dios tendrá que ser considerado como un hombre virtualmente religioso. Sin embargo, es lo cierto que esta proposición no se deriva de la proposición básica, aunque tampoco la contradice: es, simplemente, independiente de ella. Diremos que el sistema teológico es bifurcable en este punto y que, supuesta la proposición básica, caben dos alternativas sistemáticas:

1) La primera es la que considera como verdadera a la proposición recíproca. Sería quizá la alternativa propia del «voluntarismo»: conocer a Dios es de algún modo conocerlo como *bien supremo,* lo que implica ya un acto de voluntad capaz de estimarlo como tal bien. «Y así como la gracia es el fundamento de la rectitud de la voluntad y de la perspicua ilustración de la razón, así también primero debemos orar, luego subir santamente y por último concentrar la atención en los espectáculos de la Verdad y concentrán-

dola en ellos, subir gradualmente hasta el excelso monte donde se ve al Dios de los dioses en Sión», dice San Buenaventura *(Itinerario,* I, 9).

2) La segunda es la que no puede llegar a aceptar como verdadera, en sentido estricto, a la proposición recíproca, porque (dirá) no es lo mismo conocer que amar. Conocer a Dios es, sin duda, el principio obligado de un movimiento de la voluntad que consiste en ese acto de «exhibir a Dios el debido honor» del que habla el propio Santo Tomás (un acto que forma parte de la virtud de la justicia): en él reside el núcleo de la religiosidad natural. Pero del conocimiento intelectual de Dios (máxime cuando éste es siempre muy oscuro, en la mayor parte de los hombres) no resulta siempre la elicitación de un acto de honor, gloria o culto al Ser omnipotente. La religión, dice terminantemente Santo Tomás *(Summa,* II, II, q. 81, a. 5,3), no es virtud intelectual, porque su perfección no tiene lugar según la consideración de lo verdadero. Es virtud moral, *cujus est esse circa ea quae sunt ad finem.* Y así cabe imaginar hombres «duros de corazón» que sin perjuicio de su claro entendimiento permanecen insensibles, como el impío (ἀσεβής) ante el Dios cuya realidad no dejan de reconocer; o simplemente permanecen indiferentes, porque su voluntad no encuentra el reconocimiento como fuente de cualquier género de obligación o de deber: tal sería acaso la posición que más tarde se llamó «deísmo». La religión, por otra parte, incluye la piedad, pero sin que pueda decirse que la piedad es siempre religiosa. Puesto que, dice Santo Tomás, la piedad va también dirigida a los padres o a la patria. Ocurre simplemente que la piedad hacia Dios incluye en sí la piedad hacia los padres, como lo mayor (Dios Padre) a lo menor (los padres humanos).

5. La tercera proposición de nuestro sistema teológico, contraria a la proposición básica, establece que la irreligión (la impiedad, la asebeia) implica el ateísmo. No implica, desde luego, la inexistencia de Dios, aunque sí la inexistencia (no el mero agnosticismo) de su reconocimiento por parte del hombre. Esa inexistencia de la religiosidad puede ser interpretada precisamente como indicio de que Dios no existe (problema del ateo, y posibilidad misma lógica del agnosticismo). Desde el punto de vista de la religión terciaria, esta proposición es sólo una coordinación con el sistema teológico; pero desde el punto de vista de la proposición considerada en abstracto, podría servir de fórmula a pensamientos desarrollados por Unamuno o por Sartre.

Tampoco esta proposición deriva de la proposición básica; su negación es compatible con ella, por la misma razón que lo era la negación de la recíproca. Si alguien, que reconoce la realidad de Dios, puede sin embargo ser impío (irreligioso) se comprende también que alguien, aunque sea irreligioso o impío podrá ser, sin embargo, reconocedor de Dios, de su existencia. Por lo demás, esta proposición puede ser aplicada de muchas maneras, no sólo en el contexto del deísmo sino también en el del tradicionalismo: quien no participa de la fe que la comunidad ha heredado de los primeros padres (que a su vez la reciben de Dios), es decir, quien no tiene religión, difícilmente podría dejar de ser ateo. Pues el conocimiento de Dios no se alcanza por la mera razón natural sino por la fe religiosa, que ofrece los auténticos *preambula philosophiae.*

6. Por último, la cuarta proposición del sistema teológico es la contrarrecíproca de la proposición básica. Lo que afirma es esto: que el ateísmo, es decir, la negación de Dios, su desconocimiento (y no el mero agnosticismo, supuesto que el agnosticismo sea racionalmente defendible, lo que ha sido puesto en duda, como es sabido, por Hanson) implica la impiedad, la irreligión, la asebeia. El que niega a Dios, éste es el que es verdaderamente impío, irreligioso.

Esta proposición es, por lo demás, lógicamente equivalente a la proposición básica. Pero es a través de ella como tomamos contacto pleno con nuestro tema titular, el nihilismo religioso. En efecto: «nihilismo religioso» significa, propia y estrictamente, no otra cosa sino la aniquilación de la religión, su devaluación, la impiedad radical, la asebeia. Pues bien, en el sistema teológico, el nihilismo religioso nos viene dado como una consecuencia del ateísmo, el cual a su vez ha de considerarse en este sistema como la forma más depurada del nihilismo metafísico. Porque si Dios era el Ser necesario y todas las demás criaturas son *res natae,* contingencia pura, la negación de Dios, ¿no es el modo más radical de expresar el nihilismo? Si Dios no existe, nada puede existir, salvo que convirtamos al Ser contingente en ser necesario, divinizándolo. Y esto será lo que, según el sistema teológico, suele hacerse. Pero entonces no habríamos alcanzado el verdadero ateísmo, es decir, el nihilismo. Y si el ateísmo es la forma suprema del nihilismo, la asebeia, como nihilismo religioso, ¿no habrá también de considerarse como la forma suprema del nihilismo axiológico, de la devaluación de cualquier tabla de valores? Esto supuesto, nuestra proposición contrarrecíproca comprende literalmente a aquella

que ya hemos citado de Dostoievsky: «Si Dios no existiera todo estaría permitido». Es decir, nada sería malo, todo sería válido. El nihilismo religioso se nos mostrará así como dependiendo del ateísmo. Sin embargo, lo cierto es que esta dependencia no es, en general, reconocida por los propios ateos, pongamos por caso, por los científicos materialistas, satisfechos precisamente de su negación, hinchados de orgullo por su liberación después de haber experimentado la muerte de Dios. Desde este punto de vista, las célebres «homilías» de Nietzsche en torno al significado del ateísmo, como muerte de Dios y principio de la impiedad y de la transmutación de todos los valores, podrían considerarse como una de las formas más rigurosas de recorrer los caminos del sistema teológico escolástico, en un sentido inverso, sin duda, pero sin salirse de su misma dirección. *La Gaya Ciencia* se nos manifiesta de este modo como un genuino tratado escolástico, en cuanto contrafigura de la tesis básica del sistema teológico. Leamos, a esta luz, el primer párrafo («Lo que viene dado con nuestra alegría») del libro V de *La Gaya Ciencia:* «... En esencia se puede afirmar que el acontecimiento [«el más grande acontecimiento de los últimos tiempos, que Dios ha muerto y que comienza a proyectar sus primeras sombras sobre Europa»] es demasiado grande, demasiado lejano, está demasiado alejado de la capacidad de comprensión de muchos para que se pueda decir siquiera que su noticia ya ha llegado y menos aún que muchos supieran ya lo que verdaderamente ha ocurrido con ello, supieran todo lo que ahora, una vez socavada esta fe, debiera venirse abajo, puesto que está construido sobre ella, se ha apoyado en ella y ha crecido de ella: "toda nuestra moral europea, por ejemplo"». Y poco después dice: «Tal vez nosotros estamos aún demasiado inmersos en las consecuencias inmediatas de este acontecimiento; y estas consecuencias inmediatas, las consecuencias para nosotros, no son —contra lo que quizá podría esperarse— tristes y oscuras sino más bien una nueva especie de luz y felicidad, de desahogo y consolación, de estímulo y aurora, difícil de describir... *Dios ha muerto: ¿no es preciso encender* linternas por la mañana? ¿No oímos nada del ruido de los sepultureros que están enterrando a Dios? ¿No percibimos aún el olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto!» Y en consecuencia, debemos cuidarnos de transferir el Dios que ha muerto a la naturaleza, divinizándola. «El carácter entero del mundo, muy al contrario, es por toda la eternidad caos, no en el sentido de falta de necesidad [Nietzsche no se

atreve a dar el paso al nihilismo ontológico] sino en el de falta de orden, articulación, forma, belleza, sabiduría o como quiera que se llamen todas nuestras humanidades estéticas.» Nietzsche se ha atrevido a dar el paso hacia el nihilismo axiológico, a la transmutación de todos los valores y ha creído, como buen discípulo de Santo Tomás, que el *nihilismo deriva de la impiedad*, de la asebeia, consecutiva a la muerte de Dios, del nihilismo religioso.

TESIS II

ES POSIBLE CONSTRUIR UN SISTEMA DE PROPOSICIONES QUE EXPRESEN UNA CONCEPCIÓN NO TEOLÓGICA COHERENTE DEL NIHILISMO RELIGIOSO

1. El sistema teológico cuyas líneas maestras hemos intentado dibujar consiste en un grupo de proposiciones que se apoyan sobre términos dados a una escala determinada: términos cuyos componentes aparecen aglutinados precisamente, con su unidad reforzada, por el mismo sistema de proposiciones que se apoyaban sobre ellos. Creímos poder señalar, como característica de este sistema teológico del nihilismo religioso, la tendencia a tratar sus términos al modo de los taxonomistas, como si fueran unidades homogéneas, universales porfirianos rígidos (unívocos y, a lo sumo, con analogía de proporcionalidad). Esta característica parece no encerrar mayores dificultades de principio, *salva veritate,* aplicada a términos tales como «Ser» o «Religión», en la medida en que reconocemos multiplicidad de entes o de religiones; pero en cambio podría considerarse ya en principio absurda y, si se intenta referir a términos tales como «Nada» y «Dios», pues estos términos significan precisamente lo irrepetible (la Nada, ¿no es en todo caso única?), lo que está dotado de unicidad, el Dios de la ontoteología. Sin embargo, nos parece que estos términos (Nada, Dios) aunque no son universales en su dirección «noemática», pueden serlo (para decirlo en palabras de Husserl) en la dirección «noética» o, si se prefiere, por respecto a las distintas «menciones» o representaciones que ellos alcanzan en los diferentes sujetos o grupos de sujetos (pueblos o culturas). Con estas distinciones daríamos cuenta de la paradoja de que el Dios único, dotado de

unicidad (un Dios que ni siquiera tiene plural en castellano antiguo —se decía «los dios», no «los dioses»—, como si todavía el diablo, para decirlo con las palabras del *De sancta simplicitate* de Pedro Damián, no hubiera enseñado la gramática a los españoles aun cuando ya había enseñado a declinar *Deus* en plural, a los traductores del Génesis III, 5: «Eritis sicut dii»), sin embargo es plural, y no en la forma de la pluralidad de clases de los dioses olímpicos, sino en la forma de la pluralidad de los dioses únicos que llamamos terciarios: Yahvé, Alá, Dios. La religión, entendida como una esencia universal, se definió por relación a este Dios también utilizado, al menos noemáticamente, como una esencia universal. Y por ello, la ocultación o desvanecimiento de esta esencia (el ateísmo) representaba inmediatamente la destrucción de toda religión, es decir, el nihilismo religioso.

Ahora bien, las proposiciones del sistema teológico que hemos presentado como esqueleto de una concepción milenaria y todavía viva, aunque en repliegue, distan mucho de ser evidentes. No sólo porque no es evidente su alcance proposicional (Kant, por ejemplo, aun manteniendo el uso de la idea de Dios como si fuera una esencia uniforme, un ideal de la razón pura, pudo concluir que ese ideal es una ilusión trascendental); tampoco es evidente que Dios sea ni siquiera una idea, aquella idea cuya posibilidad pedía Leibniz que fuera demostrada como condición previa del argumento ontológico. ¿En virtud de qué pruebas puede darse como cierto que la idea de Dios sea una idea uniforme sin perjuicio de la variedad de sus menciones? Y otro tanto habrá que decir de la idea de religión. ¿En virtud de qué razones estamos autorizados para tratar al concepto de religión como si fuera una esencia porfiriana, uniforme, unívoca, al menos genéricamente? Sin duda, puede afirmarse que es un importante motivo impulsor de ese tratamiento unitario, el supuesto de una idea uniforme de Dios: *unus Deus, una fide,* había dicho San Pablo (Efesios, 4). Pero este principio es meramente desiderativo, propagandístico, no tiene base histórica. En términos etnológicos y antropológicos es un principio impresentable. Desde el momento en el que la supuesta uniformidad de la idea de Dios se desmorona, ¿no será preciso ver también como una violencia la aplicación de ese *unus Deus* a todas las religiones empíricamente dadas, a fin de conseguir la uniformidad de las mismas? Eso es lo que hizo la Escuela de Viena con el padre Schmidt a su cabeza: buscar el *unus Deus,* en todas las religiones de la Tierra, de nuestros contemporáneos primitivos a los que se tenía acceso. Y lo

encontró, pero a costa de violentar los datos etnológicos y sobre todo a costa de extrapolarlos a la prehistoria. ¿Por qué habría que empeñarse, una vez que la uniformidad de la idea de Dios y su propia posibilidad ha sido puesta en entredicho, en definir a todas las religiones positivas por medio de esa supuesta idea? Concluimos: en el momento en el cual la unidad de cada uno de los términos (Religión, Dios, Nada) sobre los que se apoyan las proposiciones del sistema teológico se desmorona (y a su desmoronamiento contribuyó sin duda la misma incertidumbre de las proposiciones del sistema) también el sistema íntegro habrá de venirse abajo. El nihilismo religioso, en particular, no tendrá por qué seguir concibiéndose mediante la constitución de un sistema teológico *ad hoc* como el que hemos considerado. El nihilismo religioso ya no podrá, en resolución, definirse en función del ateísmo, de la «muerte de Dios» (como todavía lo hacía *La Gaya Ciencia)*, porque tampoco la religión podrá definirse en función de la idea de Dios, ni siquiera del Dios vivo de los judíos, de los cristianos o de los musulmanes.

2. Un sistema no teológico, capaz de servir de base para edificar una concepción alternativa del nihilismo religioso y, por tanto, de la religión misma, habrá de triturar esas supuestas unidades de los términos que juegan en su primera articulación, resolviéndolas en conjuntos de términos que obviamente ya no tendrán que figurar meramente como especies de algún género o como modos de algún análogo de proporcionalidad —porque entonces la unidad de uniformidad subsistiría— sino como términos verdaderamente equívocos o heterogéneos aunque lleven el mismo nombre. Heterogeneidad o equivocidad que no significa necesariamente que tales conjuntos de términos no puedan entrelazarse en un verdadero concepto, en una totalidad atributiva, la de los géneros plotinianos, constituidos por determinaciones heterogéneas, conceptos distintos, pero ensamblados en un concepto complejo.

1) Así pues, dejaremos de tratar al concepto de *religión* como si fuera una esencia uniforme. La dialéctica que corresponde a este concepto (si queremos expresarnos así) no será la dialéctica de la uniformidad sino la dialéctica de la heterogeneidad. Una heterogeneidad no caótica, siempre que cada una de las determinaciones conceptuales heterogéneas puedan considerarse como formando parte de una cadena de transformaciones, a la manera como, en Geometría, la unidad que media entre la elipse, la circunferencia o el punto no es tanto la unidad de una esencia uniforme cuanto la

continuidad de sus transformaciones. En *El animal divino* hemos propuesto un desarrollo de la idea de religión a través de la serie de tres conceptos de religión genéricos y muy distintos entre sí, pero encadenados en un proceso, a la vez lógico e histórico, de transformación. Estos géneros han sido denominados respectivamente, religión primaria, secundaria y terciaria.

Otro tanto haríamos con el término *Dios*. No hay motivos razonables para homogeneizar los *theioi* de la Grecia clásica con los *nefer* del Egipto faraónico; y, menos aún, estos dioses múltiples, plurales (que muchas veces son inmortales, pero que casi siempre han nacido, según circunstancias precisas, que nos cuentan las Teogonías) con el Dios único, abstracto, el «Dios de los filósofos» por antonomasia, aquél que Pascal diferenciaba enérgicamente del Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob. Porque el Dios de los filósofos suele pretender haber recogido la esencia misma de los restantes conceptos de las religiones positivas. Aunque sin embargo, para decirlo con las palabras que empleó Don Juan Valera (y que él aplicaba al Dios de los krausistas), es un Dios que «ni María Santísima lo reconocería con ser su madre». El teísmo, en consecuencia, no es un concepto genérico porfiriano que tenga como especies el monoteísmo o el politeísmo. Aquella genericidad, puramente abstracta, ocultaría la relación dialéctica que media entre el monoteísmo y el politeísmo, en tanto que el monoteísmo no es una posición que pueda ser acumulada al politeísmo. En efecto, o bien tiende a ser su origen —Lang, Schmidt— o bien su fin, es decir (tal como lo entendemos) el ateísmo, como negación de los dioses positivos. Pues correspondiendo a las dos formas del teísmo (monoteísta y politeísta), hay también dos formas de ateísmo, dialécticamente vinculadas, el *ateísmo positivo* (la negación de los dioses positivos, el que llamaremos ateísmo óntico) y el *ateísmo metafísico* (la negación del teísmo monoteísta, el ateísmo ontológico). Y sin duda, desde el punto de vista de las religiones afectadas, el auténtico ateísmo es el ateísmo positivo (compatible con un ateísmo metafísico). Es el ateísmo que los griegos reprochaban precisamente a los cristianos en tanto defendían la idea de un Dios metafísico (sin perjuicio de que, simultáneamente, corrigieran esta Idea con los dogmas relativos a las determinaciones positivas de la divinidad, como corregía su monoteísmo de principio el propio Sabelio, si es que éste llegó a ofrecer una suerte de desarrollo evolutivo del Dios metafísico en sus *modos* sucesivos —que los sabelianos llaman *prósopa*, personas— del Padre, Hijo y Espíritu

Santo). Que esto es así, puede probarse por multitud de textos, pero sea suficiente la mención de estos tres que tengo a mano: el primero, extraído de la *Legación en favor de los cristianos* de Atenágoras: «Tres son las acusaciones que se propagan contra nosotros: el ateísmo (ἀθεότης), los banquetes de Tiestes y las uniones edipeas» (op. cit., parf. 3, 4). Atenágoras, es cierto, se revuelve: «A Diágoras —dice—, los atenienses le reprochaban con razón su ateísmo... puesto que no sólo hacía pedazos la estatua de Héracles para cocer con las astillas sus nabos, sino que derechamente afirmaba que Dios no existe en absoluto». El segundo texto procede de San Justino *(Apolog.* I,6): «De ahí que se nos dé también [a los cristianos] el nombre de ateos; y si de estos supuestos dioses [paganos] se trata, confesamos ser ateos, pero con respecto del Dios verdaderísimo...» El tercer texto procede de Luciano *(Alejandro o el falso profeta)* cuando nos dice, describiendo los misterios de Glykon: «El dulce dragón que se le apareció a su hipofeta, nos informa de que el sacerdote decía así en el día primero de estos misterios: "si algún ateo, sea cristiano o epicúreo, viene a espiar nuestras sacras ceremonias, que huya de aquí; mas los que creen en nuestro dios inciénsense enhorabuena"».

Por lo que se refiere a la idea de Nada, central en nuestro propósito: es obvio que no es posible eludir un determinado tratamiento de esta idea si se persiste en el proyecto de edificar un proyecto alternativo de nihilismo religioso. Por otro lado se nos concederá que no es ésta la ocasión para presentar una doctrina fundamentada sobre el asunto. Tendremos que limitarnos a esbozar, en unos pocos rasgos, las líneas por las cuales suponemos se desenvuelve este concepto, que no son tampoco unas líneas «unívocas», desde el momento en que la idea de la nada no está determinada como mera contrafigura de la idea de un Dios, a su vez uniforme. Tampoco sería una idea primitiva, originaria, que habría que considerar como fondo sobre el que destaca cualquier otra realidad o proceso, incluido el proceso de la negación, como quería Heidegger, el antiguo admirador de Escoto. Ahora bien, que la nada no sea una idea primitiva, originaria (que sólo podría manifestarse acaso a través de la angustia) no significa que no pueda considerarse siquiera como idea, en términos racionales (como pretendieron, cada uno a su modo, Bergson o Carnap). Supondremos, por nuestra parte, que la Nada es una idea límite, al igual que lo es la idea de Dios, o la idea de Todo, especialmente la idea del Todo absoluto, la Idea del Ser como *omnitudo rerum.* La razón

comienza moviéndose *in medias res* —y es gratuito atribuirle otro horizonte— entre las realidades finitas que se diferencian mutuamente enfrentándose o destruyéndose, es decir, que incluyen el no ser relativo. Si conceptualizamos estas situaciones por medio de una lógica de clases booleanas, a cada objeto o clase de objetos A corresponderá una clase complementaria -A. Pero aquí no aparece todavía la idea de la nada. Será necesario introducir las operaciones, por ejemplo la intersección y la reunión de clases. Con la operación reunión y las clases A y -A, construimos el todo [A U -A = 1]. Pero esta totalidad es sólo un límite contradictorio, si tenemos en cuenta que -A sólo significa algo en relación con una definición previa de 1 (como clase universal), a la vez que 1 sólo puede alcanzarse por medio de -A. Si, por otro lado, introducimos una serie ordenada de clases según la relación de inclusión (acbcccd...) entonces podríamos alcanzar, en el límite, por metábasis, la clase 1 (una clase uno que sólo tiene sentido en la línea de las clases a, b, c, d..., pero no, por ejemplo, en la línea de las clases m, n, r, s, t). Correspondientemente, cuando utilizamos la operación intersección, es evidente que en principio esa operación no podría interponerse entre A y -A puesto que, por definición, entre estas clases no hay intersección; pero si representamos esta contradicción mediante el símbolo 0, entonces podemos decir que A ∩-A = 0, es decir, la clase que no es clase, la clase vacía. La clase vacía tampoco es la nada; pero si ordenamos todas las series de clases posibles y llegamos a un límite inferior, por metábasis, en una «buena ordenación», en él pondremos a la clase vacía como clase que está siempre incluida en cualquier otra clase, cuando postulemos que todos estos límites inferiores de las diferentes series son el mismo. De este modo, nos aproximaríamos a la idea de la Nada como aquello que «está por debajo de cualquier otra clase». De este modo, la Nada se nos mostrará ocupando el lugar opuesto al que corresponde a la clase universal. Y como quiera que, en general, si A está incluido en B entonces la intersección de A y B es igual a A y la reunión de A y B es igual a B, aplicando esta regla al caso tendremos que la intersección de 0 y 1 será 0, y la reunión de 0 y 1 será 1. Por tanto, 0 desempeña el papel, respecto de la intersección, de término absorbente, es decir, aniquilador —mientras que ese mismo cero desempeña respecto de la operación reunión el papel de un módulo, es decir un término que puede asociarse a cualquier otro sin modificarlo. La idea de la Nada como lugar común postulado para que en él confluyan todas las diversas

clases vacías (las intersecciones de A y -A, de B y -B, etc.) y todos los elementos inferiores de las diversas series de clases bien ordenadas, no tiene, según esto, un alcance diferente del que puede corresponder a la idea de Todo como lugar común de todos los términos universales (la reunión de A y -A, de B y -B, etc.) y de todos los términos superiores de las diversas series de clases ordenadas. Pero este «Todo» cumple precisamente la definición del Dios anselmiano: «Aquello cuyo mayor no puede ser pensado»: es un límite superior (cuando nos hemos preservado del sinsentido de incluir series heterogéneas), una contradicción representada; ese «Todo» como infinito absoluto (que no tiene nada que ver con el transfinito de Cantor) es el absurdo, representado como tal (= 1), como también lo será la nada (= 0). Y si estas contradicciones representadas (0, 1) mantienen algún significado, éste es estrictamente relativo a los cursos operatorios, en la medida en que entre estos términos (0, 1) se mantienen las reglas generales, según hemos dicho. Por tanto estas ideas límite, lejos de tener que ser relegadas a puestos utópicos, podrán intervenir en el curso de las construcciones positivas (por ejemplo, en expresiones como A U B = 0), como procedimientos de cierre. Lo que, según lo anterior, resultará ilegítimo será utilizar el concepto de *nihilismo* como un concepto (o un programa) que pudiera representar algo absoluto, un término que fuera resultado de una aniquilación o el presupuesto de una creación. Nihilismo, tal es nuestra propuesta, sería un programa que aplicado al todo absoluto, a la *omnitudo realitatis,* carece de significado, precisamente porque su término, la nada, jamás puede ser alcanzado. Nihilismo, como programa, sólo alcanza sentido referido a totalidades relativas y el nihilismo absoluto alcanza algún significado tan sólo en conexión con un postulado de confluencia de todos los nihilismos relativos, a la manera como lo alcanza la recta ideal postulada en el plano como recta que pasa por todos los puntos impropios del conjunto de los triángulos birrectángulos dados en ese plano.

2) Las relaciones entre los términos a que hacemos referencia en el párrafo anterior son múltiples. Por nuestra parte, seleccionaremos, como relación básica para nuestro propósito de construcción de un concepto alternativo de nihilismo religioso, la que se establece entre los hombres (individuos o grupos) y los seres vivientes no humanos, pero finitos y reales y tales que sean capaces de dominar, atemorizar o sustentar a los hombres de un modo peculiar. Cuando estos seres vivientes, bienhechores o malignos,

aparezcan como *numinosos*, entonces introduciremos el concepto originario de religión, el concepto de religión primaria. Respeto, veneración, terror, sumisión, amor: todos estos sentimientos pueden encontrarse en la religión originaria. Según esto, la religión originaria no implica ya, como quería el sistema teológico, la religación a Dios como *ens fundamentale*, puesto que más bien la excluye. Excluye a cualquier ente infinito (es decir, incluye el ateísmo filosófico), puesto que la religación quiere definirse como una relación trascendental del hombre a númenes finitos y reales, de índole positiva. El sistema que estamos dibujando es así, evidentemente, un sistema no teológico.

3) Por último, y como operaciones de este segundo sistema (además de las operaciones objetuales mediante las cuales suponemos que es posible reconstruir los propios términos del sistema teológico —en especial, su concepto de Dios—) nos atendremos a las operaciones o transformaciones proposicionales que hemos utilizado antes, en tanto éstas constituyen también un grupo o sistema definido.

3. Bosquejamos ahora la proposición básica de nuestro sistema no teológico. Podríamos expresarla por vía negativa diciendo que la religión, en su núcleo originario, no implica una relación (una religación, ya sea en el orden del ser, ya sea en el orden del conocimiento o de la voluntad) a un Dios infinito. O bien, para expresarla en forma positiva (transfiriendo la negación al campo de los términos) diríamos que la religión, en su núcleo originario, implica propiamente un horizonte ateo, el ateísmo. *Se trata, pues, de llevar a cabo, con todas sus consecuencias, la desconexión entre la religión nuclear y la idea de Dios tal como la conocemos a partir de las religiones superiores.* Pues éstas intersectan con el «Dios de los filósofos», y nos parece imprescindible separar, en su principio, la filosofía de la religión y la teología natural. No ya mediante una reducción de ésta a aquélla —lo que fue propuesto por Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la religión*— sino manteniendo precisamente la diferencia real. Ello sólo será posible cuando nos desprendemos del «humanismo religioso», cuando rompamos la pretendida identificación entre Dios y la esencia humana (como si el hombre fuese «el mismo Dios haciéndose»). Porque sólo entonces cobrará su pleno significado la oposición entre la Teología y la Antropología, y, con ella, la Filosofía de la Religión. Sólo entonces cabrá reconocer el fundamento de la tesis de que «Dios no es religioso» (¿a quién iba a rezar Dios?), la tesis de que la religiosidad

es una característica de los hombres, de los individuos y grupos humanos, es decir, un concepto antropológico y no un concepto teológico. El significado más radical de nuestra tesis es el siguiente: que tampoco los hombres entran, por la religión, en una falsa relación consigo mismos, como si fuesen divinos. Esto sería una simple inversión de la tesis hegeliana, la transformación del «Dios es el hombre» en esta otra: «El hombre es Dios» o, al menos, «ha hecho a Dios a su imagen y semejanza» (pues siempre podría preguntarse: ¿acaso lo ha hecho a una imagen *ad hoc*, previa a la misma construcción de Dios?) La religión nuclear, si dice alguna relación efectiva, y no aparente, de los hombres con otras realidades a las cuales pueda decirse religada, en sentido trascendental, y no con una religación genérica (como pueda ser la que corresponde a la relación de un sistema termodinámico con su medio) sino con una relación específicamente religiosa (es decir, la que comporta lenguaje, diálogos, luchas o pactos) sólo podrá consistir en la religación a entidades finitas (no infinitas) tales que sean centros «de voluntad y de conocimiento», *númenes*. Y sólo podemos reconocer en filosofía, hoy por hoy, como númenes reales —cuando todavía los númenes extraterrestres no han rebasado el espacio de la ciencia-ficción— a los animales, a ciertos mamíferos mastozoos, o también reptiles o insectos. Los animales numinosos, según esta concepción, serán los correlatos originarios de la religión nuclear primaria, característica del *homo sapiens*. Pero esta tesis no expresa por sí misma la esencia total de la religión, porque la religión es también la religión de los dioses (religión secundaria) y la religión como «relación» al Dios infinito (la religión terciaria). La Filosofía de la religión tiene, según esto como tarea más importante, no solamente la de proceder al *regressus* a la religión nuclear a partir de las religiones superiores, sino también la de llevar a cabo el *progressus* y conexión de la religión nuclear atea con la religión de los dioses. En *El animal divino* el camino del *progressus* se ha intentado recorrer bajo la inspiración del principio no feuerbachiano según el cual el hombre hizo a los dioses no ya a imagen y semejanza de sí mismo, sino «a imagen y semejanza de los animales». Podría decirse que un tal principio no es otra cosa sino la extensión del transformismo darwinista, desde su campo de aplicación más característico (los animales y el hombre) al campo de los dioses. Pues ahora, no sólo los hombres sino también los dioses, y el Dios supremo, proceden, según este punto de vista, de la evolución de los animales y no son en realidad, por tanto, sino

númenes secundarios, sombras de los númenes primarios, a veces —como dijimos en *El animal divino*— las sombras, proyectadas en la bóveda celeste, de las mismas figuras zoomorfas que en las cavernas paleolíticas habían sido adoradas por los hombres de la prehistoria. El Cielo único, que Pettazzoni *(Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni,* Roma, 1922) invocaba contra el Dios Único de Schmidt, no es personal, y Schmidt tenía razón al replicar a Pettazzoni que esa bóveda celeste, aun dotada de unicidad, no puede por sí cobrar una coloración religiosa. Sólo que una tal coloración, a nuestro juicio, no la adquiere por la recepción de un Dios monoteísta *ad hoc* (ya Pettazzoni concedía que es un anacronismo llamar «monoteísmo» a esa veneración de un Cielo estrellado único) sino por la recepción de múltiples figuras de animales numinosos que previamente habían estado ocupando las bóvedas terrestres, las bóvedas de las cavernas.

4. La proposición recíproca de la segunda proposición básica que acabamos de presentar, no se sigue de ella, aunque tampoco la contradice. «La impresencia de Dios (el ateísmo) implica la religión». Es evidente que esta proposición, por sí misma, dice muy poco, al menos en el contexto de la religiosidad primaria. Sin embargo, también es cierto que esta proposición, cuando se inserta en esa concepción metafísica que viene a establecer la ecuación entre el ateísmo y el nihilismo ontológico, puede tomarse como canon de esa concepción de la religión que se esbozó en *El sentimiento de la angustia* de Kierkegaard y que se ha desarrollado (con entera independencia de Heidegger o de Sartre) en *El sentimiento trágico de la vida* de Unamuno. «Dios es ateo», llega a decir Unamuno, porque Dios es el mismo hombre levantándose sobre su nihilidad, que Unamuno (en *Cómo se hace una novela)* escuchaba como silencio. Por nuestra parte, reconocemos un gran interés especulativo y sintáctico a estas construcciones metafísicas (que, para algunos, constituyen el contenido más profundo de la filosofía de la religión) y que, en cualquier caso, representan una «exploración» obligada de los caminos abiertos por las mismas religiones terciarias. Por ello nos creemos autorizados a considerar pertinente el recuerdo de uno de los «bucles» que, en el marco de estos mismos planteamientos, se ha producido, a saber, *El Ser y la Nada* de Sartre. En particular, esos mismos o similares procesos de «creación de Dios» a partir de la propia nihilidad (el *pour soi)* podrán ser presentados como efecto de los mecanismos de la mala

fe. Habría que decir, en el espíritu de Sartre, que la religiosidad que brota de la angustia o de la náusea nihilista, es el producto más refinado de la mala fe, de la mentira que la conciencia se dice a sí misma para transformar su nada en un *ser en sí.*

5. La proposición contraria de nuestra proposición básica reviste, en cambio, un profundo significado como canon o regla directiva para la interpretación del amplio proceso histórico que conduce desde las religiones secundarias hasta las terciarias. En efecto, la proposición contraria a la que hemos propuesto como básica de nuestro sistema podría sonar así: «La irreligión (digamos, la asebeia originaria) implica el teísmo, determina la aparición de Dios». Pues la irreligión, la impiedad, será ahora, ante todo, el eclipse de la religión nuclear, la impiedad ante los númenes animales considerados, por ejemplo, como meros autómatas. Así los consideró el gran impío español (que inauguró la impiedad de la Europa cartesiana) y que se llamó Gómez Pereira. Pero la impiedad originaria, la impiedad práctica venía de antes, porque tenía que ver con el mismo asesinato de los númenes, concepto que designa a un proceso nada metafísico, sino enteramente positivo, que cubre, entre otras cosas, gran parte de lo que se ha llamado «extinción de la megafauna del Pleistoceno». Es, literalmente, el proceso de la muerte de los númenes primarios, el mismo que Nietzsche describió, con referencia a los númenes terciarios, pero con un lenguaje cuyo vigor literal procede, sin duda, precisamente del escenario primitivo: «¿No percibimos aún el olor de la putrefacción divina? ¡También los dioses se descomponen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo podremos consolarnos nosotros como a los asesinos de todos los asesinos? Lo más santo y poderoso que el mundo ha tenido hasta hoy yace desangrado ante nuestros cuchillos. ¿Quién nos va a limpiar nuestra sangre? ¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar?» Y si el vigor de las frases de Nietzsche se refuerza cuando son interpretadas en sentido literal y no metafórico es porque ellas tampoco se limitan a expresar un hecho en sí mismo pretérito y, en su perfección, prosaico, sino porque a la vez descubren las consecuencias de ese hecho, consecuencias que «los propios asesinos» tendrán que ir extrayendo durante muchos siglos. Entre estas consecuencias nosotros computamos ese vaciamiento del mundo, de la Tierra y de los Cielos, reducidos a *res extensa*, que aterró a Pascal. Un vaciamiento que, por consiguiente, dejaba libre el Espacio para que fuera ocupado por el Dios

infinito pero invisible, el Dios único, arriano, de Miguel Servet o de Isaac Newton. Este Dios que ya no puede morir pero porque nunca ha estado vivo. Y cuando alguien cree, leyendo a Nietzsche, que este Dios es aquel a quien Kant o Hegel, o Marx o Freud «han asesinado», en realidad lo que se está sabiendo es que efectivamente el hombre había asesinado a sus númenes y que las consecuencias de este asesinato todavía no han sido extraídas. Sin embargo, acaso ya eran presentidas por algunos pueblos primitivos. «Mientras se mata a una res o a un cabrito, nadie [entre los tarahumaras, indios pimanos que viven en el Estado mexicano de Chihuahua] salvo los que preparan el rito, cesa de bailar frenéticamente y aullar mensajes al infinito o a los astros» —dice un gran conocedor de la vida de «los últimos trogloditas de la Sierra Madre» (vid. A. Cañageral, en *Revista de Arqueología*, año 2, n.° 11, p. 47).

6. Si construimos la proposición contrarrecíproca de la proposición que venimos considerando como básica para nuestro sistema no teológico, no sólo encontramos una proposición equivalente en el plano lógico formal, sino además una proposición que abre perspectivas insólitas en el plano de los mismos contenidos que importan a la filosofía de la religión en general y a la cuestión del nihilismo religioso, en sentido estricto, en particular. En efecto, la proposición contrarrecíproca de referencia establece la conexión entre el teísmo (como afirmación del Dios terciario) y la asebeia, o, en general, la irreligión. En una fórmula esquemática y por ello radical esta propposición sonaría así: «El teísmo conduce a (o implica) la asebeia, a la irreligión». Una fórmula que representa ante todo, tal como la entendemos, un programa para la reinterpretación de la historia de las religiones terciarias como la historia de los episodios dialécticos del vasto proceso que conduciría al nihilismo religioso, a la devaluación de las religiones de nuestra época y, con ello, al nihilismo axiológico, a la «transmutación de todos los valores», aunque sólo en la medida en que estén ligados a los valores de la religión efectiva (medida, por fortuna, mucho más estrecha de la que los teólogos suelen utilizar).

Es evidente que el desarrollo de semejante programa —la reinterpretación de la historia de las religiones superiores, no ya como un proceso de purificación y elevación de la religiosidad a su estado más genuino (como pretendió Comte) sino como un proceso que desemboca «ortogenéticamente» en la impiedad y en la irreligión, en el nihilismo religioso— sólo sobre la base de un ingente trabajo histórico y filológico puede comenzar a llevarse a

cabo. Por mi parte he de limitarme a ofrecer algunas indicaciones orientadas, más que al desarrollo de ese programa, a la aclaración de sus pretensiones, y de su alcance.

La aparición victoriosa del Dios único, terciario, no puede menos que representar la derrota y aniquilación de los dioses y númenes secundarios y primarios. Y si la religación real se establece con éstos, tal derrota o aniquilación no podría menos tampoco que conducir a un apagamiento o eclipse (más o menos enmascarado) de la religiosidad genuina, a la asebeia, a la negación de toda verdadera vida religiosa, al nihilismo religioso. Por lo demás, este proceso de aniquilación, de eliminación progresiva de los dioses y númenes secundarios y primarios que habría acelerado, si no puesto en marcha y consumado, la revelación del Dios único, no tendría por qué considerarse como algo exclusivo de nuestra tradición mediterránea (judía, cristiana, musulmana). Afectaría también a las culturas que han evolucionado históricamente, de modo espontáneo, hacia la fase de la religión terciaria. Sirva como testimonio el recuerdo de aquellas enseñanzas que el maestro Yajñavalkya (Apud Robert Ernest Hume, *The thirteen principal Upanisads*, Cambridge, Mass., 1925) daba, en los antiguos Upanisads, a un discípulo que (podríamos decir) se dirigía a él inmerso aún en la atmósfera cálida de la religiosidad primaria o secundaria:

«—¿Cuántos dioses hay, Yajñavalkya?

—Los que enumera el himno a todos los dioses, es decir, tres mil trescientos seis.

—Bien, pero exactamente, ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?

—Treinta y tres.

—Bien, pero exactamente, ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?

—Seis.

—Bien, pero exactamente, ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?

—Dos.

—Bien, pero exactamente, ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?

—Uno y medio.

—Bien, pero exactamente, ¿cuántos dioses hay, Yajñavalkya?

—Uno.»

En la tradición de nuestra cultura mediterránea, este proceso de simplificación o aniquilación, por reabsorción, de los dioses primarios y secundarios, habría sido llevado a efecto por los presocráticos, o estaría testimoniado por estos presocráticos, a los cuales Werner Jaeger interpretó, desde posiciones metafísicas «terciarias», como teólogos que lograron la purificación de una reli-

giosidad «grosera». Pero la diferencia entre aniquilación y purificación sólo depende de la perspectiva filosófica que adoptemos en el momento de leer la historia. Desde nuestras coordenadas, el Dios de los eléatas es, ante todo, el Dios que debe perder la figura animal y, desde luego, la humana: «Si los bueyes tuvieran dioses, éstos serían bueyes; los etíopes tienen dioses con color negro y cabellos rizados y los tracios los tienen rubios y con ojos azules», decía Jenófanes. Porque los helenos —así podríamos interpretar los consabidos versos de Parménides— se equivocan cuando hacen de los dioses, del no ser, un ser, porque el Ser es uno. Y en todo caso, como paradigma de este proceso que conduce desde el teísmo riguroso a la irreligión, a la asebeia —y con ella a la devaluación de los valores morales más estimados—, acaso pueda considerarse a Aristóteles. Porque Aristóteles ha culminado en nuestra cultura la metábasis que se resuelve en un Dios inmóvil tan lleno de su pensamiento que ni siquiera conoce el mundo y tan separado del mundo real, que desde él, no podemos desvelar siquiera su naturaleza. La fórmula «pensamiento del pensamiento» —si tenemos en cuenta que el pensamiento sólo se entiende en función de lo pensado— es la misma forma de la reflexividad vacía, de la clase vacía, de lo incognoscible, la negatividad de la teología negativa expresada en una fórmula positiva (como cuando los matemáticos hablan de la «distancia nula»). ¿Cómo podríamos, pues, hablar con este Dios, cómo podríamos orar diciéndole: «Acto puro nuestro, que estás en los cielos»? Tampoco podríamos amarle, porque en el género de amistad que lleva consigo la desigualdad entre las partes, la relación entre ellas debe ser proporcionada, y cuando una de las partes se halla muy distante, más allá de toda proporción, como ocurre entre Dios y el hombre, cesa la posibilidad de la amistad (dice Aristóteles en el capítulo 7 del libro VIII de la *Ética a Nicómaco).* Y por ello —concluye Aristóteles— los amigos no quieren que sus amigos sean declarados dioses, porque entonces cesaría la amistad. O, en el supuesto de que la amistad con Dios llegase a tomar la sustancia de la apariencia —diríamos nosotros— esa amistad con Dios equivaldría a la devaluación de la amistad con los hombres, en particular, a la amistad con los padres, con los hijos, y con los parientes más queridos. La amistad con Dios equivaldría a la impiedad moral, al nihilismo moral, alimentado por el fanatismo. «Si quis venit ad me, et non odit patrem suum, et matrem, et uxorem, et filios, et fratres, et sorores, adhuc autem et animam suam, non potest meus esse discipulus», dice el Señor en el Evan-

gelio de San Lucas, 14. Es cierto que los grandes teólogos católicos y a su cabeza Santo Tomás de Aquino no han querido sacar estas consecuencias, pero si las han detenido, es gracias a argumentos viciosos, que se limitan a postular la interrupción de tales consecuencias, mediante la apelación de principios *ad hoc* destinados precisamente a tal efecto: «Respondo diciendo (Sto. Tomás, *Summa*, II, II, q. 101, a. 4) que la religión y la piedad son dos virtudes y que ninguna virtud contraría a otra virtud o la repugna, porque —añade citando un principio de Aristóteles dado en otro contexto— lo bueno no es contrario a lo bueno; «unde non potest esse, quod pietas et religio se mutuo impediant». En resolución, si Santo Tomás no quiere ajustarse a la implicación de bronce que se contiene en nuestra proposición contrarrecíproca es sencillamente porque es inconsecuente, ilógico, es decir, porque ha decidido no llevar hasta las últimas consecuencias el significado del amor de Dios (tanto en el sentido objetivo, como en el subjetivo del célebre genitivo), «templándolo» para que el amor de Dios (en su sentido subjetivo) pueda desbordar la soledad del Dios aristotélico y para que el amor de Dios (en su sentido objetivo, que es el amor de los hombres, pero también el de los bienaventurados, incluidos los ángeles hacia Dios) no sea tan absorbente que no pierda toda conexión con los hombres. Con los hombres, y sus desgracias —unas desgracias similares a aquellas a las que la doctrina epicúrea había llegado a considerar constitutivos eventuales de la propia felicidad. Y así podemos constatar, no sin cierto asombro, el estrecho paralelismo entre el análisis epicúreo de la bienaventuranza, enteramente mundano, de «tejas abajo», por así decirlo, y el análisis tomista de la bienaventuranza eterna, celestial, de «tejas arriba». Dice Lucrecio *(De rerum natura,* II, versos 1-2):

Suave, mari magnum, turbantibus aequora ventis
e terra magnum alterius spectare laborem.

Y dice Santo Tomás *(Sth,* Suplementos a la III parte, q. 94, a. 1, c):

Et ideo, ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis, ut poenas impiorum perfecte videant.

Como si dijera: «Es dulce contemplar desde la orilla (desde el cielo) al desgraciado que se debate entre las llamas (no ya entre las

olas) y a quien no podemos salvar», porque de este modo la consideración del orden de la divina justicia (es decir, de la necesidad de las leyes naturales) y la de nuestra liberación de ese orden, aumentará nuestro goce, «et hoc modo sancti de poenis impiorum gaudebunt» *(ibíd.,* a. 3). Es que el Dios de los cristianos no es el Dios del teísmo absoluto de Aristóteles —o de Descartes. Porque el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, el Dios de los cristianos, «es un Dios de amor y de consuelo que llena el alma y el corazón de aquellos que posee». Y Pascal llega al fondo de la cuestión en la fórmula de su pensamiento número 547: «No conocemos a Dios sino por Jesucristo».

Por lo demás, nuestra tesis nos parece todo menos inaudita: no sólo la sabía Pascal, sino también Calvino, aterrorizado ante la proposición de Miguel Servet: «Ateii sunt trinitarii omnes» (vid. *La restitución del cristianismo,* trad. de Ángel Alcalá, p. 161). Y lo sabía, aunque ingenuamente, Voltaire cuando hacía decir a un personaje suyo: «Sócrates, ese ateo que no cree más que en un solo Dios». Y lo sabía sobre todo Hume, cuando dice por boca de Cleantes: «Estoy dispuesto a reconocer que los que sostienen la simplicidad perfecta del ser supremo, tal como tú lo has interpretado, son completamente místicos y deben cargar con todas las consecuencias que yo he derivado de su concepción. Son, en una palabra, ateos sin saberlo».

El teísmo, en resolución, conducirá a la asebeia, es decir, a la impiedad estrictamente religiosa. El Dios omnipotente barrerá de dioses secundarios y primarios los cielos y la tierra. Consiguientemente, arrasará también los mismos templos, innecesarios si es verdad que Dios está en todas partes. «¿Cómo atrevernos, pues, a encerrar a Dios en un templo?», clamaba Eustacio de Sebaste y con él después los iconoclastas musulmanes o bizantinos. Ahora bien: ¿acaso el destruir los templos y los iconos sagrados no tiene que ver con la impiedad, con el nihilismo religioso más positivo? Pero hay más todavía. La impiedad religiosa arrastra a otras muchas impiedades, si se sacan sus consecuencias. Pues la impiedad teísta devalúa todo lo que pueda tener algún brillo en el mundo. Por su frialdad ante cualquiera de los valores de la cultura, «pompas y vanidades»; o también por su frialdad ante la amistad, ante la familia o ante los terrores derivados del crimen o de la guerra. Para el «hombre de Dios», para el «sabio», todo es polvo, cenizas, nada —como dice el epitafio del cardenal Portocarrero en la catedral de Toledo: «Pulvis, cinis, nihil». Plotino ya tenía alguna experiencia,

desde su misticismo filosófico-teológico, de esta sabiduría. Una sabiduría cuyo verdadero contenido es el nihilismo axiológico: «Los asesinatos, las matanzas, el asalto y el saqueo de las ciudades... todo ello debemos considerarlo con los mismos ojos con que en el teatro vemos los cambios de escena, las mudanzas de los personajes, los llantos y gritos de los actores *(Enn.,* II, 2,9).

FINAL

Hemos intentado analizar las posibilidades que existen para interpretar el nihilismo religioso como una actitud virtual derivada de la misma religiosidad superior terciaria, del teísmo consecuente, del Dios de los filósofos. Pero con esto no queremos sugerir que la recuperación de los valores religiosos auténticos sólo pueda manar de fuentes que proceden de fuera de la Filosofía, de la vida irracional, porque también estas fuentes pueden ser consideradas por la Filosofía como una experiencia propia. Acaso sería preciso volver a distinguir aquí entre una *filosofía positiva* y una *filosofía negativa* de la religión, considerando al Dios de los filósofos precisamente como la destilación depurada de la filosofía negativa, en un sentido similar al que a esta expresión dio Schelling. Un significado que, por lo demás, venía preparado por la distinción cristiana entre una teología positiva y una teología negativa y que quedó orientada por Comte, tras la práctica relegación de la filosofía negativa a la condición de característica del segundo estadio (el metafísico), según su concepto de «filosofía positiva», en una dirección peculiar, conservadora, incluso reaccionaria (como señaló H. Marcuse en su *Razón y revolución,* II,2). Cuando reivindicamos la idea de una filosofía positiva más próxima a Schelling que a Comte no lo hacemos pensando en una experiencia interna o metafísica, sustitutiva de la experiencia externa comtiana (me remito al libro de Manuel García Lorenzo, *La última orilla,* Oviedo, 1989). Lo hacemos pensando en los materiales, también externos, pero no inertes, sino enfrentados los unos a los otros y ofrecidos por las ciencias históricas o por la experiencia del presente, que llevan en su seno la negatividad. Nos parece que es sobre estos materiales, y al margen de la Teología Natural (como filosofía negativa metafísica) donde sería preciso asentarse para construir una filosofía positiva de la religión.

En cualquier caso, parece necesario reconocer que el concepto de «filosofía negativa», tal como se usa en los contextos anteriores, es ambiguo. Por tanto, que induce a confusiones groseras que es preciso despejar. La ambigüedad deriva del mismo formato lógico de la expresión «filosofía negativa», en tanto que ella (como ocurre con la expresión «teología negativa») se delimita sólo en función de los términos positivos (por tanto, de la filosofía positiva o teología positiva) tomados como referencia. Pues una clase negativa o complementaria se delimita sólo por relación a una clase positiva dada. Ahora bien, en el caso que nos ocupa (filosofía negativa), ocurre que los términos positivos que se toman como referencias son dos y no uno sólo: «razón» y «experiencia». La filosofía positiva correspondiente, o «filosofía positiva total», sería entonces, por tanto, una filosofía (y correspondientemente la teología) que considerase, como fuentes suyas, tanto a la razón como a la experiencia. Este género de filosofía positiva total puede, sin duda, revestir diferentes modalidades. Consideremos aquí las que se dan bajo el signo del armonismo. «Armonismo entre la Razón y la Experiencia», que podríamos identificar principalmente con los sistemas de Santo Tomás y de Leibniz. Atengámonos, por brevedad, al *Discurso sobre la conformidad de la fe con la razón* del filósofo alemán (cuyas posiciones, en este asunto, podrían considerarse, por lo demás, en sus líneas generales, como estrictamente tomistas). Hay dos fuentes, dice Leibniz, del conocimiento verdadero: la razón y la experiencia. Son distintas, pero no pueden contradecirse (en cambio, caben situaciones mixtas, cuando las conclusiones se obtienen de la composición entre encadenamientos puramente racionales de verdades y verdades de experiencia). La experiencia es, ante todo, sensible o perceptual. Pero también (dice Leibniz, con Malebranche) cabe comparar a la fe con la experiencia, porque la fe —descontando los efectos producidos por el Espíritu Santo en el interior del alma— depende de la experiencia de quienes han visto los milagros en los que se funda la Revelación, «como nos fundamos (en Geografía humana) en quienes han visto las maravillas de la China». Ahora bien: así como las verdades de experiencia son de dos clases, según que la experiencia sea sensible o de fe, así también las verdades de razón son de dos clases: eternas (a priori) y positivas (a posteriori). Las verdades eternas son inconmutables (son las verdades matemáticas o lógicas); puesto que removerlas implica contradicción. Pero las verdades positivas (por ejemplo las leyes del movimiento), aunque tienen una razón sufi-

ciente, pueden ser sobrepujadas por otras verdades de orden superior. Por tanto, no repugna en sí su conmutación o modificación. De aquí, la posibilidad de los milagros que Dios puede hacer por ministerio de los ángeles, milagros, dice Leibniz, en los que las leyes positivas no resultarían más violadas que las leyes naturales cuando los hombres «auxilian a la naturaleza con el Arte».

El concepto que Leibniz abre como contenido de la «filosofía positiva» no aparece, por tanto, ni siquiera opuesto a una «filosofía negativa», puesto que él sólo se opone a una «filosofía eterna». En cierto modo, ambas son filosofía positiva, en el sentido del armonismo (de reconocimiento de las dos fuentes positivas de la verdad). Y si hay algún resquicio para intercalar en este armonismo una filosofía negativa, sería paradójicamente el que se nos abre en la propia filosofía positiva, en tanto ella se delimita como «clase complementaria» de las verdades eternas. Estamos ante una situación que se parece mucho a la que tiene lugar en el complejo de relaciones que se establecen en la esfera de la filosofía jurídica, entre el derecho natural y el derecho positivo. En cualquier caso, la filosofía positiva que se desprendería de las coordenadas leibnizcianas, tendría más que ver con el empirismo, con el factualismo, que con el «racionalismo cartesiano». Es cierto que en este caso del armonismo, el empirismo o el factualismo no llegarían a constituir una alternativa virtual complementaria de la filosofía eterna (como «negación de ésta») por la sencilla razón de que tal alternativa virtual quedará bloqueada por el presupuesto de que las verdades eternas son verdades de rango superior.

Con respecto a esta filosofía positiva, en el sentido total (verdades eternas y verdades factuales), el concepto de filosofía negativa podrá ir tomando diferentes valores. A saber, los tres géneros de valores siguientes según los tres tipos de referencias que se supongan negadas: 1) Cuando las verdades eternas (con su filosofía correspondiente, por ejemplo la metafísica, la teología natural) sean puestas en duda (agnosticismo o bien teología negativa), sin que se pongan en duda las verdades factuales, entonces es cuando el concepto de filosofía positiva, en sentido estricto, se nos hará presente. En cierto modo, se trata del mismo concepto de Leibniz, sólo que acompañado de la remoción del presupuesto característico de la filosofía racionalista metafísica, o de la teología natural. Esta filosofía positiva estricta (que tiende al empirismo, en general, y al fideísmo en particular) tiene por tanto como correlato la negación crítica de la filosofía racionalista. Se diría que en este

punto Leibniz y Comte coinciden en la valoración de la filosofía positiva estricta; sin embargo, esta coincidencia es abstracta y es la valoración misma la que cambia contextualmente, en Leibniz y en Comte; puesto que Leibniz acompaña su valoración de la filosofía positiva con una valoración de la filosofía eterna que, mientras para Leibniz sigue siendo positiva, para Comte sólo es pura negatividad. 2) Cuando lo que pongamos en entredicho sean las verdades positivas (las que proceden de la experiencia, de los sentidos o de la fe), entonces la negatividad recaerá sobre esta misma positividad empírica. Estamos en el caso de esa filosofía negativa que niega la sustancia, la causa, el mundo exterior: estamos en la filosofía de Hume (según Hamilton) o en la filosofía de Fichte (según Jacobi). La filosofía negativa no es ahora, por tanto, la negación de las fuentes racionales del conocimiento, cuanto la negación de las fuentes de la experiencia, en nombre de un discurso abstracto que, contemplado desde las otras ópticas, resultará coincidir con el racionalismo abstracto teológico, con el racionalismo de la Metafísica, de la Teología natural, con una filosofía ergotista, que es pura negatividad, encubierta por las apariencias dogmáticas. Un racionalismo que pudo desempeñar un papel ideológico crítico revolucionario contra el Antiguo Régimen, aun cuando por sus pretensiones de ser la encarnación misma de la Razón, difícilmente podría considerarse más racional de lo que puedan serlo las alternativas opuestas. Sin duda, porque el «momento negativo» —como vio Hegel y después Marx— es sólo un aspecto del movimiento de la razón dialéctica común. 3) Por último, cuando lo que ponemos en duda son ambas fuentes de la verdad, nos encontraremos dentro de una filosofía negativa total, en la filosofía del agnosticismo y sobre todo en el escepticismo, en el nihilismo filosófico.

CUESTIÓN 5.ª

RELIGACIÓN Y RELIGIÓN

1

La Filosofía de la Religión como heredera de la Teología dogmática

La Filosofía de la Religión es una disciplina moderna, que cristaliza en los cursos de Hegel, con la conciencia de ser la sucesora de la antigua Teología. Sin embargo, semejante conciencia es confusa, puesto que en la tradición escolástica la explicación filosófica de la religión (como religión natural) no formaba parte de la Teología natural (que era una disciplina metafísica), sino de la Moral (la religión como virtud, parte de la justicia). Hoy diríamos: de la Antropología filosófica, si bien hay que tener en cuenta que, en la tradición escolástica, a su vez, se presuponía la subalternación de la Moral a la Metafísica. En este sentido, cabe decir que la Filosofía de la religión era una Filosofía teológica. A reserva de lo que diremos sobre este punto en la cuestión 12.ª, subrayaremos aquí el hecho de que la Filosofía de la religión de la época moderna, sigue siendo, en todo caso, teológica (incluso en los casos en los cuales, Dios comienza a ser interpretado como inmanente al espíritu humano). Y es en estos casos, en donde parece haberse alcanzado la situación *más* satisfactoria posible porque, otra vez, el orden filosófico y el orden sobrenatural, se habrán vuelto a encontrar. El filósofo cristiano de la religión recorrerá puntualmente el *camino de la inmanencia*, que lleva desde los estadios germinales embrionarios de la humanidad, hasta la progresiva maduración de su libertad, en la cual, él se diviniza; pero simultáneamente se

postulará la decisión de mantenerse (desde la ontoteología) en la creencia en el Dios cristiano trascendente, sin que en ello se encuentre mayor dificultad, y esto en razón de la premisa (de fe) según la cual, «Dios hizo el hombre a su imagen y semejanza». Ahora bien, si del hombre puede decirse, con Santo Tomás: *signatum est lumen vultus tui super nos (Summa Theologica* I, 79, 4) ¿no cabrá también decir que en la esencia del hombre está el querer ser como Dios? Entonces, el mismo ateísmo comenzará a poder ser considerado como una categoría o episodio de la Filosofía de la religión (aunque, en rigor, sólo lo será de la Teología dogmática): pues el ateísmo podrá contemplarse como la forma misma por la cual el hombre, al querer ser Dios, no quiere que Dios (un Dios distinto de él) exista. De aquí aquello que Scheler llamó «el ateísmo postulatorio»: Dios no puede existir si es que el hombre existe, libre, divino. «Si Dios existiera, yo no podría resistirlo; luego Dios no existe.» Es la libertad del hombre divinizado (su Voluntad de poder, en la doctrina de Nietzsche) lo que llevaría a la muerte de Dios. Por ello, el Papa puede decirle a Zarathustra: «Algún Dios dentro de ti es el que te ha convertido a tu ateísmo».

Éste es el camino de la Teología bíblica que, del modo más expeditivo, quedaba abierta también, al parecer, a la Filosofía de la religión cristiana. Aceptando en principio la identidad entre la filosofía y la teología dogmática, podría contemplar tal identidad desde el Dios tradicional. En el fondo, se trataría de «bautizar» a Hegel, o incluso a Nietzsche. Aun cambiando totalmente de sentido, lo cierto es que todos los conceptos filosóficos modernos pueden ser retraducidos recorriendo hacia atrás el camino que Hegel, o Nietzsche, habrían recorrido hacia adelante. (El Espíritu de Hegel, el Ateísmo de Nietzsche —incluso la Nada de Heidegger—, deberían desaparecer literalmente cuando se mantiene el Dios trascendente; pero siempre es posible jugar a dos barajas reclamando el ateísmo y, a la vez, la fe; reclamando la «angustia existencial» y, a la vez, la «esperanza», etc.)

Entre los teólogos protestantes de tradición luterana (Barth, Gogarten, etc.), el «bautismo» de la Filosofía de la religión, tiende a teñirla con una coloración «trágica», pues el «hacerse Dios» o el hacerse superhombre, serán vividos como empresas imposibles. Entre los teólogos católicos, ese «hacerse Dios» puede ser vivido, siguiendo la etimología, entusiásticamente, con el mismo «entusiasmo» que lo vivió Santo Tomás, desde la Teología dogmática. Porque ahora se llevará a cabo el programa de incorporación sis-

temática de contenidos masivos de la filosofía hegeliana o nietzschiana, a la esfera de la Teología dogmática o fundamental. Karl Rahner se ha destacado, en el terreno de la Teología dogmática, en la ejecución de este programa, con su doctrina del *existencial sobrenatural.* Xavier Zubiri se ha destacado por su intento de llevar a cabo la recuperación ontoteológica de la Filosofía de la religión antropológica, con su doctrina de la «religación».

La confrontación entre el concepto de *religación* de Zubiri y el concepto de *existencial [existenciario] sobrenatural* de Rahner, precisamente en tanto se mueven en planos distintos (filosófico y teológico-dogmático respectivamente), reviste un gran interés. Pues a través de esta confrontación nos es posible advertir la presencia de una misma, o similar, estrategia de utilización de ideas filosóficas disponibles (Santo Tomás, Kant, Heidegger...) Más aún: el análisis de los procedimientos que Rahner utiliza para habilitar conceptos que permitan formular la peculiar conexión que pretende establecer entre lo sobrenatural (la Gracia) y la naturaleza humana tiene, si cabe, y paradójicamente, más interés filosófico (al menos para una Filosofía materialista), que el análisis de la idea zubiriana de religación (pese a que esta idea se mantiene en el terreno filosófico). Se puede afirmar esto siempre que se acepte la analogía del problema de la conexión entre la Naturaleza y la Gracia (lo sobrenatural), y el problema de la conexión entre la Naturaleza y la Cultura. En efecto, desde este supuesto, los diferentes esquemas de conexión entre la Naturaleza y la Gracia propuestos por las diversas escuelas teológicas (la de tradición pelagiana, el dualismo escolástico, las concepciones de la llamada «nouvelle Theologie», Lubac y el llamado «Anónimo», la posición del propio Rahner...), resultan ser coordinables con los diferentes esquemas de conexión entre Naturaleza y Cultura propuestos por las diversas escuelas filosófico-antropológicas (sociobiología naturalista, historicismo, emergentismo...) El tragicismo teológico protestante (Barth, Gogarten), tiene su paralelo, por ejemplo, con el tragicismo antropológico (la lucha de la Naturaleza contra el Espíritu, o la lucha de la cultura contra el hombre, o la del Espíritu contra la vida: *Der Geist als Wiedersacher der Seele,* publicado por L. Klages en Leipzig, 1929).

A nuestro juicio, tanto el concepto de la religación metafísica, como el concepto del existencial sobrenatural, presuponen la fe cristiana. Pero mientras que la Teología fundamental, por ejemplo, acepta explícitamente su punto de partida (la Revelación, la Fe) y

regresa hacia «artefactos» filosóficos (F'), o científicos, por medio de los cuales las premisas de fe puedan quedar racionalmente coordinadas (no reducidas o racionalizadas), la Filosofía pretende partir de un análisis filosófico para, en su *progressus*, delimitar una configuración o «artefacto» F tal, que se adapte a la creencia «como el guante a la mano», a fin de que esa creencia quede racionalmente recubierta. Es obvio que no es necesario que F' sea idéntico a F y, de hecho, en nuestro caso, el artefacto F', no es idéntico al artefacto F. Pero ello es precisamente lo que hace interesante la constatación de la similitud de estrategias que conducen a F', y las que conducen a F.

El problema de Zubiri, diríamos, es el de habilitar conceptos que permitan dar cuenta filosófica de cómo la naturaleza humana, finita y temporal (la que consideran las ciencias biológicas, antropológicas, históricas) se encontraría ontológicamente, sin embargo, «en presencia de Dios» o, al menos, en disposición o apertura a la presencia del poder divino (cuya acción concreta, a través de Cristo, se manifestará en su momento al creyente). El problema de Rahner es encontrar conceptos que permitan «poner al descubierto» de qué modo la naturaleza humana, aun siendo espiritual, pero inserta en un orden natural puede, sin embargo, recibir lo *sobrenatural,* no como un mero «adorno postizo», o como un «piso sobreañadido» (como una super-estructura, en lenguaje marxista), sino como una determinación que, de algún modo, esté arraigada en la misma naturaleza. Estos problemas, así planteados, dan ciento y raya al problema de la cuadratura del círculo. ¿Cómo es posible que el Fundamento absoluto esté, sin absorberlo, determinando a un ser que está constituyéndose como una realidad finita?, ¿cómo es posible que lo Sobrenatural esté presente, sin anegarlo, en el ser mismo de lo que se ha declarado natural? A nuestro juicio, no es posible de ningún modo; pero los procedimientos de la Filosofía sirviendo a la Teología, o los de la Teología ordenándose a la Filosofía, pueden intentar abrir esta posibilidad según modos muy semejantes.

He aquí cómo procede Rahner (utilizamos nuestras propias coordenadas; no disponemos de espacio para justificar filológicamente la fidelidad de la interpretación, y nos arriesgamos ante los especialistas). Trata de evitar, tanto el dualismo sustancialista de cuño escolástico tradicional (natural/sobrenatural), como el reduccionismo (sobre todo, el ascendente —la reducción de lo natural a lo sobrenatural— aunque, sin duda, también el descendente, la

reducción de la Gracia a la Naturaleza). Por lo demás, el dualismo sustancialista corresponde a los dualismos según los cuales, en Antropología, la cultura es entendida como un reino irreductible, sobreañadido a la vida zoológica del primate humano (Rickert, Cassirer); el reduccionismo descendente en Teología se corresponde al naturalismo propugnado en nuestros días, por la Sociobiología de Wilson; el reduccionismo ascendente, se corresponde con el historicismo («el hombre no tiene naturaleza sino historia, de Dilthey, Ortega). Y no es fácil decidir siempre si un reduccionismo dado es ascendente o descendente: el modernismo, en la *Pascendi*, era condenado como reduccionismo descendente (la «inmanencia vital»); pero los modernistas no querían reducir hacia abajo, sino ver, en la propia vida, la presencia de Dios. El pelagianismo presuponía una concepción dualista, por cierto, fácilmente aproximable al reduccionismo descendente: el pecado no destruye la naturaleza, y no por desprendernos de la cultura dejamos de ser hombres. Pero el dualismo no implica pelagianismo. El «dualismo sustancialista» implica, eso sí, una concepción de la naturaleza humana, como esencia autónoma y perfecta que recibe ulteriormente de Dios el don de la Gracia. Lo que, entre otras cosas, equivale a reconocer la legitimidad de que los hombres prescindan de toda revelación positiva, que les es añadida, y se dispongan a mantener su vida en el horizonte de la Tierra, en el que podrán alcanzar íntegramente su libertad y su dignidad. Evidentemente, los esquemas dualistas no satisfacen los contenidos del cristianismo, no descubren sus misterios, sino que los encubren aún más. Pues, entre otras cosas, el cristianismo es el dogma del pecado original y este dogma no se compagina bien con la tesis de una naturaleza humana autónoma y perfecta. Pero tampoco es posible prescindir de toda naturaleza humana, y menos hoy, cuando el desarrollo de las ciencias biológicas, sociológicas e históricas, nos demuestra que los hombres están sometidos ampliamente a una legalidad «mundana», ligada al cuerpo natural, próxima a la legalidad que preside las sociedades animales. Lubac y el llamado «Anónimo» —después de una crítica ampliable al dualismo—, intentan resolver la cuestión negando la naturaleza pura y declarando como constitutivo del ser o esencia del hombre, el deseo absoluto de lo sobrenatural, su ordenación intrínseca constitutiva a la visión beatífica. Pero es evidente que este camino que parece, en principio, un reduccionismo ascendente, puede simultáneamente desempeñar las funciones de un reduccionismo descendente. De

hecho, Rahner subrayará alguna vez que si el deseo de beatitud es constitutivo de la naturaleza humana, habría que concluir que este deseo no es sólo sobrenatural, sino natural (es decir, desde nuestras coordenadas, estaríamos ante un reduccionismo descendente). El deseo de beatitud, ha de ser sobrenatural. Pero, ¿significa esto que haya de entenderse como sobreañadido a la naturaleza humana? No, pues ésta no ha de entenderse solamente como una esencia que haya tenido que ser creada, previamente, al don de la Gracia —como tampoco la creación de un ente cualquiera presupone un sujeto al que se le dé existencia. Rahner, desde nuestras coordenadas, procede de un modo similar al modo como procede la doctrina de la *anamórfosis* en la explicación de la transformación (no emergente) del primate humano en «ser cultural». Se trata de resolver, si es posible, la supuesta naturaleza y sus elementos, a fin de intentar refundirlos, de un modo adecuado, en el estado terminal del que habíamos partido. Rahner procede a negar la naturaleza humana como algo que haya existido en estado puro alguna vez. Es preciso, dice, partir del hombre en su estado de inserción en lo sobrenatural (diríamos nosotros: en la vida histórica, cultural). Entonces, remitiéndose globalmente a la causa eficiente (Dios), Rahner dirá que todo lo que por causalidad eficiente procede de Dios, puede ser natural respecto de alguna criatura, siendo lo sobrenatural, lo que se refiere sólo a la autocomunicación divina en el hombre (algo que tiene que ver con una causalidad cuasi-formal). Si no nos equivocamos, Rahner recorre el mismo camino que recorrió Fray Luis de León en su comentario, de los nombres de Cristo, al nombre *pimpollo*. Lo que, en el terreno antropológico significaría: que es imposible tratar de derivar la historia de la cultura a partir del primate humano, sin por ello tener que considerar a la cultura como descendiendo (aleatoriamente) de lo alto, o emergiendo (aleatoriamente) de lo más bajo; simplemente habrá que regresar más atrás del primate humano, hasta determinar causas eficientes o cuasi-formales adecuadas.

Rahner, por supuesto, no se orienta por estos paralelos antropológicos, sino que acude a fuentes ontológicas: por un lado, las del tomismo clásico (la teoría de la *Potencia obedencial*), y por otro, a la filosofía existencial. Así pues, Rahner encuentra que ese *deseo de lo sobrenatural* que, sin ser una «determinación debida» de la naturaleza humana (pues es gratuita), es connatural y constitutiva suya (no sobreañadida), cuando se la considera en su globalidad efectiva, existente, histórica, es un *existencial del hombre* (en

el mismo sentido en el que el *ser-para-la-muerte* de Heidegger, se dice que es un existencial del *Dasein —Das existential,* en cuanto contrapuesto a *Das existentielle).* Y así, Rahner propone el concepto de existencial («existenciario» en la traducción española de *Sein und Zeit,* de Gaos), como suficiente para «descubrir» el modo, según el cual, lo sobrenatural está inscrito en la propia realidad del hombre, como «...Das zentrale und bleibende Existential des Menschen wie er wirklich ist» *(Orientierung,* 14, 1950, p. 114).

Zubiri, por su parte, también trata sin duda de evitar el dualismo —ahora manifestado como dualismo entre la Ciencia y la Filosofía, la razón biológica o histórica, y la razón metafísica, capaz de «demostrar la existencia de Dios» como término que hubiera de sobreañadirse al horizonte del hombre ya constituido en sus estructuras biológicas o históricas. Sobre todo, Zubiri quiere evitar el reduccionismo, el reduccionismo de la razón finita a la razón metafísica, es decir, en este caso, el ontologismo. Zubiri, recurriendo a conceptos de Kant, tal como fueron remodelados por Heidegger (lo «constitutivo trascendental»), habilitará, *ad hoc,* el concepto de «religación». Así pues, mientras la obra de Rahner, o afines, se mantiene dentro de un horizonte teológico dogmático (que también nos interesa por sus paralelos con la Antropología filosófica), la obra de Zubiri (sin ocultar su referencia a la fe cristiana), quiere mantenerse en el terreno estrictamente filosófico, y es aquí donde tenemos que analizarla. Pues la teoría de la religación metafísica significa, sobre todo para nosotros, un intento voluntarioso de mantener la concepción de la religión en función de Dios, a través de la idea de la religación metafísica, sobreentendiendo, además, que esta concepción es la única concepción filosófica posible de la religión. Desde nuestras coordenadas, ello equivale a defender la tesis según la cual, la Filosofía de la religión se encuentra implantada en el horizonte de las religiones terciarias, aunque sin dar a esta implantación el sentido dialéctico que nosotros hemos propugnado en *El animal divino.* El punto de vista de Zubiri contempla la idea de religión como algo que ha de definirse en el contexto de la idea del Dios terciario. Dado que nuestra perspectiva es diametralmente opuesta —desde ella son las religiones terciarias las que han de ser filosóficamente entendidas desde las primarias y secundarias—, parece necesario comenzar examinando críticamente la teoría de la religación metafísica en el contexto general de la Filosofía de la religión. En la cuestión 2.ª, antes expuesta, nos ocupamos de la teoría de la religación a título de

ilustración del concepto, previamente esbozado, de una filosofía capaz de desarrollarse en función de determinadas creencias. Ahora nos atendremos al análisis de la teoría de la religación metafísica en el contexto de la misma Filosofía de la religión, tratando de demostrar cómo esta idea de religación metafísica (al margen de su eventual inconsistencia filosófica) no tiene capacidad para asumir las funciones de principio atribuibles a una Filosofía de la religión. Sería preciso restituir la idea de religación a sus quicios ontológicos, si es que ella quiere ser utilizada, y aun reivindicada por una Filosofía positiva de la religión. Es obvio que lo que digamos ahora está, en cuanto al fondo de la cuestión, estrechamente ligado con lo que dijimos arriba (en la cuestión 2.ª); pero la perspectiva es diferente. Por decirlo así, si en la cuestión 2.ª nos ocupamos de la religación en su sentido metafísico, desde la perspectiva genérica del análisis de la debilidad originaria de los procedimientos de una filosofía escolástica (la religación era allí un ejemplo de estos procedimientos, y podrían haberse escogido otros, como la idea de persona, de alma, o de sustancia), en esta cuestión 5.ª, nos ocupamos de la religación metafísica desde la perspectiva específica de una Filosofía de la religión. Nuestro propósito de ahora es analizar críticamente las capacidades de esta idea, en orden a la construcción de una Filosofía de la religión. El examen crítico de esta idea —la idea de religación— comportará también, como conclusión, una fortificación de la tesis crítica (respecto de las religiones terciarias y de la autoconcepción de la religión que lleven asociadas) de la inexistencia del nexo, entre la idea de religión y la idea de Dios.

2

Crítica de la teoría de la religación metafísica

1. La doctrina de la religación, construida por Zubiri, podría considerarse, desde una perspectiva genética (según dijimos al final de la cuestión 2.ª), como un doblete o réplica obtenida a partir de la doctrina kantiana de la apercepción trascendental que el propio Zubiri menciona (si bien a título de mera ilustración de su propia construcción). La clave de la doctrina kantiana, condensada en su

famosa *Lehrsatz* del final de la Lógica trascendental, reside en el establecimiento de la conexión necesaria entre la conciencia pura (aunque empíricamente determinada) de mi propia existencia subjetiva y los objetos exteriores dados en el espacio *(Dass blosse, aber empirische bestimmte Bewusstsein meines eigenen Daseins beweiset das Dasein der Gegenstände im Raum ausser mir).* Lo que hace Zubiri podría reducirse a los siguientes pasos: sustitución de «conciencia de mi existencia» (Dasein) por «persona» (que, además de la conciencia, incluye voluntad, sensación, cuerpo...), sustitución de «espacio de los objetos» por Dios (o, con más cautela, por *ente fundamentante,* o bien por Poder último de lo real). Procederá a continuación a postular la interposición de una conexión trascendental entre los términos sustituyentes, paralela a la que Kant estableció entre la conciencia y los objetos del espacio-tiempo. A esta conexión, así postulada, es a lo que Zubiri llamará «religación». Siguiendo el molde kantiano podremos decir, por ejemplo, que así como los objetos (apotéticos) del espacio-tiempo no son algo sobreañadido (tras su re-presentación) a la conciencia, sino que son constitutivos de ella, tampoco la deidad, o el Fundamento, será algo sobreañadido a la persona, sino constitutivo de la misma; y así como el mundo exterior no puede considerarse como contenido de una tesis demostrable (puesto que su presencia está presupuesta en toda la demostración), del mismo modo, la deidad no será algo que pueda ser demostrado, puesto que ella está presupuesta en toda demostración (que tampoco, por lo demás, se rechaza). Esto último recuerda, a su vez, la célebre tesis kantiana sobre el argumento ontológico, en cuanto presupuesto por los demás argumentos disponibles para demostrar la existencia de Dios, el cosmológico y el teológico. Además, la manera de *poner* esa deidad (como trascendentalmente vinculada a la persona), se aproxima bastante al argumento ontológico, tal como lo exponen los ontologistas, especialmente Maret, Rosmini o el padre Gratry. Pero (se diría) Zubiri no quiere recaer en una posición que ya había sido condenada por Roma. Se apresurará, por tanto, a aclarar que su tesis no significa que «tengamos experiencia de Dios en sí mismo», sino, a lo sumo, la experiencia de Dios como *Ser fundante* (o como *poderosidad,* dirá años después). Por lo demás, a lo largo de la ejecución de este doblete de Kant, Zubiri tendrá ocasión de incorporar con facilidad muchos elementos de la Fenomenología de Husserl, o de la filosofía existencial, puesto que estas filosofías eran, a su vez, en gran medida, no ya réplicas cuanto re-peticiones

(como dice el mismo Heidegger) de Kant. Citemos el concepto de «intencionalidad» de Husserl, o el concepto de «ser-con-los-otros», o el de «ser-en-el-mundo» de Heidegger (Zubiri: «Existir es existir "con"» —con cosas, con otros, con nosotros mismos. Este «con» pertenece al ser mismo del hombre: no es un añadido suyo). Pero Zubiri, precisamente por estar refiriéndose, no ya a las cosas del mundo empírico, sino a una deidad o ser fundante respecto del cual, el hombre, la persona, estaría *viniendo* continuamente (como dice en su artículo primerizo), ya no tiene por qué apreciar en ese «estar fundado» el matiz del famoso «estar arrojado» existencialista, sino que, por el contrario, podrá ver en ese *estar viniendo* la realidad de un «apoderamiento» que me acoge, me cobija, me *religa.* Si utilizásemos la distinción entre el *estar* y el *ser* propia del español, cabría acaso exponer fielmente la idea de religación de Zubiri diciendo que la persona *no está religada* (como está obligada), sino que *es religada,* su ser es *religación* (no *arrojamiento).*

Y, por supuesto, como también hemos dicho, Zubiri está utilizando, aunque no se refiera explícitamente a ello, elementos importantes de la filosofía tradicional. Sobre todo estos dos: la idea de *actualización* (de supuestas virtualidades o potencialidades) y la idea de *relación trascendental.* Pues el concepto de relación trascendental (si nos atenemos a la versión que de él nos dio Francisco Suárez), es una relación *secundum esse* y no *secundum dici,* es una relación que no se circunscribe a la categoría estricta de relación, puesto que «vaga» por todos los predicamentos. Por ejemplo (Suárez, *Disp. met.*, 47, III, 11, etc.), será trascendental la relación de inherencia aptitudinal del accidente a la sustancia; pues ella afecta a la acción, en cuanto se refiere al paciente, a la cualidad en cuanto inclinación y propensión del grave al lugar medio, o a la ciencia, en cuanto se refiere al objeto. (Precisamente aquí, encontramos el paralelo escolástico más cercano a la de *apercepción* de Kant); pero, sobre todo, afecta a todas las sustancias finitas (y éste sería el paralelo más cercano a la idea de *religación metafísica* trascendental), puesto que éstas son criaturas, efectos creados y conservados en cada millonésima de segundo, y en todo su ser (esencia y existencia) por la Causa divina. Aquí, además, podemos ver un punto de intersección muy profundo entre la trascendentalidad de la tradición escolástica —lo que «vaga por todas las categorías» y no ya sólo a título analógico distributivo, sino a título analógico atributivo, con la causalidad divina como primer analogado—, y la trascendentalidad de la conciencia en la filosofía kantiana —que

también «vaga» por todas las categorías y formas *a priori* de la sensibilidad, que «anteceden a la experiencia y la hacen posible».

Tocamos con esto, un punto de la mayor importancia en el contexto de nuestra presente cuestión: la trascendentalidad, desde la cual se nos define la religación metafísica, respecto del *ens fundamentale*, ¿no afecta intrínsecamente a todo ser fundamentado y no sólo al hombre, o a la persona humana? Zubiri parece reconocerlo así: «La religación no es algo que afecta exclusivamente al hombre, a diferencia y separadamente de las demás cosas, sino a una con todas ellas». Lo que no parece es haber reconocido también las consecuencias (de las que nos ocuparemos más tarde).

No estará de más, una vez establecidos estos precedentes kantianos, puntualizar que la construcción de la doctrina de la religación es, en todo caso, enteramente heterodoxa respecto de la filosofía crítica. Y lo es en un sentido, paradójicamente, que habría que llamar prekantiano (metafísico). Es como si el teorema de la *Crítica de la razón pura* se hubiese tomado como molde para reexponer un teorema dogmático, en el sentido de Kant, es decir, metafísico. En efecto, la *Crítica de la razón pura* concluye precisamente declarando las ideas de Alma, de Mundo y de Dios, como ideas «segregadas» por la Razón pura (cuando está dejando al margen las referencias empíricas, «gira» sobre sí misma en sus silogismos categóricos, hipotéticos o disyuntivos, respectivamente). Unas ideas mediante las cuales, dice Kant, se lleva a cabo una totalización de las experiencias: la totalidad de las experiencias de los órdenes más heterogéneos: relativas al sujeto, mediante la idea de Alma; la totalización de la serie de condiciones fenoménicas, mediante la idea de Mundo; y la totalización de todos los conceptos posibles mediante la idea de Dios, «ideal de la Razón». Pero estas totalizaciones de las experiencias, no constituyen, a su vez, una experiencia y, por consiguiente, la tendencia a poner como existentes al Alma, al Mundo y a Dios, es sólo una «ilusión trascendental». Es cierto que en la *Crítica de la Razón práctica*, Kant reexpone el significado de estas tres ideas de forma tal, que su mera función regulativa (que tiene lugar, desde luego, al margen de la cuestión de su existencia) aparece ahora determinada como constitutiva del objeto de la razón práctica, el *Sumo Bien*. Y, de este modo, se postulará la realidad del Alma como sustancia indestructible; se postulará la realidad del Mundo como campo de la libertad, y se postulará la realidad de Dios, como garantía del orden moral. No entramos en la cuestión de la interpretación semántica

de estos postulados (el postulado de la inmortalidad del alma no tendría por qué ser entendido al modo del espiritualismo, sino, por ejemplo, como expresión de la característica in-finita de un orden segundo genérico; cuando el postulado del Mundo, podríamos referirlo a la totalización de los fenómenos, primogenéricos, y el de Dios, a la unidad de las relaciones terciogenéricas implicadas en el orden moral). Pues cualquiera que sea la interpretación semántica, lo que nos importa es reconocer que los postulados prácticos kantianos, tal es el «giro copernicano», ponen al orden moral práctico como *fundamento* de las ideas trascendentales —como si este orden fuera el *ens fundamentale*. Tras la crítica kantiana, habría que decir que el hombre pone estas ideas (en particular, la idea de Dios) como fundamento de la ley moral, pone a Dios, como *ens fundamentale* de la persona (identificada con su conciencia moral). La doctrina metafísica de la religación pasa por alto, según esto, la crítica de la razón, para recorrer, en sentido contrario, el camino crítico de Kant, recayendo, por tanto, en las posiciones de la metafísica escolástica, prekantiana.

2. Hemos considerado (en la cuestión 2.ª) la teoría de la religación metafísica, como ejemplo de construcción, internamente inconsistente, por motivos genéricos. Nos corresponde ahora aplicar este análisis genérico al contexto específico de la Filosofía de la religión. Tratamos, así, de calibrar el alcance teorético, gnoseológico, que la doctrina de la religación metafísica puede tener en el conjunto de los problemas que constituyen el campo estricto de una Filosofía de la religión, tal como entendemos las responsabilidades propias de esta Filosofía (a las que nos referiremos en la cuestión 11.ª).

Las pretensiones de la doctrina de la religación metafísica son obvias: constituirse en el centro, o doctrina central, de una verdadera Filosofía de la religión que, además, sea Filosofía verdadera. Esto supuesto, es decir, aceptando hipotéticamente tal pretensión, esto es, suponiendo que la doctrina de la religación fuera el centro de la verdadera Filosofía de la religión, vamos a proceder, en nuestro análisis, tanto regresivamente (estableciendo las premisas que sería preciso introducir en Filosofía de la religión para que ese centro se mantuviese como tal), como progresivamente (determinando cómo consecuencias derivadas de esa doctrina debieran ser consideradas como contenidos de la Filosofía de la religión de referencia). Nuestra estrategia crítica prevé que, tanto las premisas de esas doctrina central, como sus consecuencias ineludibles, sellan

por completo el campo de la Filosofía de la religión, o simplemente lo hacen intransitable, desde un punto de vista filosófico. Anticipando y resumiendo el resultado de nuestra crítica, diremos que la doctrina de la religación metafísica, no puede ser tomada, no ya como centro de una Filosofía verdadera de la religión, sino ni siquiera como un ensayo de la verdadera Filosofía de la religión. La doctrina de la religación metafísica no es, sencillamente, una Filosofía de la religión, sino la ideología (nematología, o teología escolástica) característica de las religiones terciarias. Por decirlo en términos aún más precisos: la doctrina de la religación metafísica es, antes religión —religión terciaria prolongada como Teología natural— que Filosofía.

1) Crítica a la doctrina de la religación metafísica, en función de las premisas de esta doctrina.

Me limitaré a las dos más importantes premisas que, sin duda, están a la base de la doctrina de la religación metafísica: la premisa sobre la existencia de un *ens fundamentale* de naturaleza divina, y la premisa según la cual este *ens fundamentale* de naturaleza divina, es el correlato de la relación trascendental implicada en la religión. Es evidente que si la primera premisa, o la segunda, o ambas, son rechazadas, la doctrina de la religación metafísica quedará minada en sus propias bases.

A) La premisa primera nos pone, desde luego, ante el primer punto de la Teología natural: *¿Existe Dios? (¿An sit Deus?)* Es tesis común, entre los escolásticos, que la Teología natural tiene que demostrar su propio «objeto» —salvo que se diese por inmediatamente evidente, según diversos grados de claridad, incluyendo aquellos a los cuales nos dan acceso las pruebas basadas en planteamientos semiontologistas. Es, por tanto, imposible tratar de desentenderse de la cuestión de las «pruebas de la existencia de Dios», una cuestión que, en cualquier caso, pertenece a la Teología natural (a la Ontología), más que a la Filosofía de la religión. Solamente en el supuesto de que estas pruebas no prueben, es decir, en el supuesto de que la Teología natural sea una disciplina sin objeto, podríamos considerar las pruebas incorporadas a la Filosofía de la religión (por ejemplo, como un momento de la crítica de las religiones terciarias).

Como no corresponde a este lugar la discusión de estas pruebas, tendremos que limitarnos a presuponer, como un lema, la inanidad de las mismas (nos referimos, tanto a las cinco vías, como a las diferentes versiones del argumento ontológico, desde la ver-

sión de Leibniz, hasta la de Malcolm). No pretendemos quitar todo valor a estas pruebas, que son muy diferentes entre sí, como si fueran meros sinsentidos, o simples sofismas. Desde nuestro punto de vista, lo que necesitamos es constatar que el Ser, o el Fundamento del ser, al cual, tanto las pruebas *a priori* como las pruebas *a posteriori* apuntan, no tiene por qué ser un ente de naturaleza personal, dotado de conciencia o de voluntad. El Ser necesario de la tercera vía tomista ¿por qué tendría que ser determinado como consciente? Más aun, lo que nosotros negamos es que ese «fundamento de fundamentos» pueda siquiera ser, según su concepto, una entidad de naturaleza consciente o personal, dado que la conciencia, o la personalidad, son «figuras» del ente finito, y cuando se desarrollan fuera de todo límite, cuando se desmesuran, desaparecen —como desaparece, o se desfigura, la figura de la circunferencia en el momento en que su radio se hace infinito. Nicolás de Cusa, que conoció perfectamente este proceso dialéctico, no quiso sacar sus consecuencias, asumiendo voluntariamente la contradicción y tomándola precisamente como cifra de la idea de Dios, en un acto —para decirlo con palabras de Sartre— de *mala fe* intelectual. La posición de Nicolás de Cusa no ha de confundirse, sin embargo, con la otra alternativa dialéctica que habría sido ya abierta por Aristóteles: la concepción de ese *ens fundamentale*, el Primer motor-Acto puro, como «conciencia de su propia conciencia». Pues, teniendo en cuenta que fue el propio Aristóteles quien negó, explícitamente, que la conciencia absoluta, tuviese conocimiento del mundo o de los hombres, cabe interpretar objetivamente (al margen de cuál fuera la intención de *su mente)* la construcción de Aristóteles, como un procedimiento dialéctico característico, mediante el cual se está formulando, en forma afirmativa, un contenido que es pura negatividad, la clase vacía (como ocurre en las ciencias formales cuando se define la clase vacía como la intersección de clases disyuntas, es decir, de las clases definidas por la ausencia de toda intersección mutua).

La idea de un ser que es «pensamiento de su propio pensamiento» es, literalmente, la forma dialéctica límite de negar que el Acto puro sea un ser pensante, de negar que sea Dios. Es decir, es la formulación positiva del límite del teísmo, la formulación misma del ateísmo, como ya hemos dicho otras veces. Desde nuestras coordenadas, la demostración de la inexistencia de Dios, el ateísmo, en el sentido terciario, debe seguir este camino —puesto que otros caminos, por ejemplo, el de Findlay (que parte de la crítica

de la aplicación del concepto de *necesidad* fuera del terreno proposicional: «La necesidad afecta a las proposiciones por lo que está fuera de lugar hablar del ser necesario») suelen entrar en el juego de la Teología natural. En efecto, parecería que está tratándose de impugnar en bloque todo lo que la Teología construye, por ejemplo, el «ser necesario»; cuando de lo que se trata, al menos desde el punto de vista de la Filosofía de la religión, es de impugnar la divinidad de esos contenidos ontológicos afectados por la Teología natural. Además, sólo de este modo, la oposición entre teísmo (terciario) y ateísmo puede mantenerse como posición contradictoria. Ateísmo ya no significará «negar la posibilidad de Dios o de su existencia» en general, sino negar que el *ens fundamentale*, pueda ser llamado Dios. Aquí no cabe, según esto, un reconocimiento racional del agnosticismo, a la manera como todavía lo reconocía Bertrand Russell contra el padre Copleston (en *Por qué no soy cristiano*, Russell negaba la validez de las pruebas de Dios, pero sostenía que no podía demostrarse su inexistencia). Pero tampoco viene a cuento el proponer aquí la negación de la racionalidad del agnosticismo, tal como ha sido desarrollada por Norwood Russell Hanson *(«What I D'ont believe»*, en la revista católica *Continuum*, v. V, 1967, pp. 89-105). Ante todo, porque Hanson no distingue (es decir, confunde) el Dios de la Teología natural, el Dios absoluto, infinito, y los dioses finitos secundarios (dios secundario es, en efecto, ese Zeus que supone va a aparecérsele entre las nubes, acompañado de truenos horrorosos, el próximo martes después del desayuno). Hanson, por consiguiente, confunde el ateísmo terciario y el secundario. Y el agnosticismo al cual él se refiere, es un agnosticismo secundario («¿existe Dios?», es entendido según el formato lógico de una proposición existencial: «Existe un A que es B»). Esto supuesto, Hanson argumenta, de modo plausible, que cuando no hay razones, ni hay una buena razón para suponer que todavía quedan buenas razones, para afirmar la existencia de un «A que es B», entonces es irracional, gratuito, afirmarlo. Sin duda, se trata de «argumentos de abogado» (la carga de la prueba corresponde al que afirma, no al que niega...), y no de argumentos filosóficos. Y, en todo caso, estos «argumentos de abogado» (es decir, legales, procesales, de discusión), se refieren a los dioses secundarios, finitos, sean antropomorfos (tipo Zeus), sean zoomorfos, como el monstruo del lago Ness, o el unicornio, que el mismo Hanson cita en su artículo. Cuando nos volvemos al Dios terciario, el «argumento de abogado» de Hanson

se disuelve. ¿Cómo mantener que no hay una buena razón para discutir la cuestión del Dios terciario? ¿No son unas buenas razones, precisamente, las mismas religiones terciarias, en tanto son formaciones históricas de una importancia indiscutible y cuya realidad sería ridículo ignorar o menospreciar? Es en el terreno de esas religiones terciarias, en cuya atmósfera respira la Teología natural, en donde hay que situarse para discutir la realidad del agnosticismo, en favor, precisamente, de un ateísmo terciario —o, si se quiere, de un «Dios ateo», para utilizar la fórmula de Unamuno.

B) La segunda premisa es la que afirma la función «religadora», o «apoderante», de ese Dios terciario respecto del hombre, de la persona humana. Es obvio que si damos por retirada la premisa primera, conserva poco sentido el discutir la segunda. Pero supongamos, por hipótesis, que la primera cuestión fuese mantenida. Se trata de ver aquí, en esta hipótesis, que no por ello la segunda premisa podría mantenerse ni, por tanto, la doctrina de la religación metafísica. El argumento central es éste: un ser personal infinito (aun en el absurdo de que fuese consciente) no puede ser «religador» de la conciencia, o de la persona humana. La razón es que la absorbería, anegándola en su infinitud. El «apoderamiento» es absurdo, un mero *flatus vocis.* Como es absurda la posición *extra causas* del efecto de una causa que se supone infinita y personal, y que habría de contener, por tanto, en su conciencia infinita, a todas las conciencias finitas que estuviesen religadas a ella. Que se postule, por vía voluntarista, este absurdo no quiere decir que el absurdo haya desaparecido: permanece «encapsulado» en su propia fórmula («apoderamiento»). Por lo demás, no se trata de un absurdo inaudito que estemos describiendo ahora por primera vez; tiene la figura de un absurdo que ha sido ya conocido, como secreto a voces, en toda la tradición escolástica, pero especialmente en las discusiones sobre «ciencia divina» (¿cómo puede la ciencia divina conocer mis actos libres sin destruir esta libertad?), y sobre la «premonición» física divina (¿cómo puede ser Dios quien determina en acto segundo, mi acción, siendo ésta libre?) Se trata siempre del mismo absurdo vinculado a la posición *extra causas* del efecto, respecto de la supuesta causa infinita envolvente. Construir el concepto de «acto libre causado por Dios» (que lo causa «en cuanto es libre») —o bien: «Relación trascendental del efecto finito a la causa primera que ha creado ese efecto»—, es tanto como construir una fórmula explícitamente destinada a «encapsular» la misma contradicción. Si en vez de hacer estallar esa

cápsula, «desactivamos» la contradicción (causación de lo otro, creación, apoderamiento...), utilizando la fórmula por su «envoltura» positiva («premoción física», «relación trascendental de la criatura al Creador»), es gracias a la influencia de las mismas creencias religiosas en un Dios que, desbordando los límites de las divinidades secundarias finitas, tiende a mantener su núcleo personal, aun a costa de incorporar todas las contradicciones. Según esto, la doctrina de la religación metafísica será, como hemos dicho anteriormente, antes que una doctrina filosófica, un episodio ideológico del desarrollo de las religiones terciarias. Filosóficamente, es decir, en una verdadera filosofía de la religión habría que seguir el camino inverso: solamente probando que el argumento ontológico es absurdo, podremos despejar el horizonte de las religiones positivas, liberándolas de la niebla que sobre ella proyecta la idea del Dios terciario.

2) Crítica a la doctrina de la religación metafísica en función de las consecuencias de esta doctrina en la esfera de la Filosofía de la religión.

La doctrina de la religación metafísica —tal es nuestra tesis—, y al margen de su consistencia interna, es inservible como doctrina capaz de desarrollarse en la forma de una Filosofía de la religión. Podemos resumir las razones en las que apoyamos nuestra tesis de este modo: la doctrina de la religación metafísica prueba (si es que puede probar algo) demasiado, en orden a la construcción de una Filosofía de la religión. *Quid nimis probat, nihil probat.* Y prueba demasiado porque en el momento en que nos dispusiéramos a utilizar la idea de religación metafísica, habría que concluir que todo este finito está religado, y que ningún ente finito puede dejar de estarlo. Ahora bien:

A) Si todo ente finito ha de estar religado (pues evidentemente las razones por las cuales se aplicaba la idea de religación a las personas habría que aplicarlas a todos los entes), y si la religación pretende ser utilizada como fundamento de la religión, entonces habría que concluir que, no ya todos los hombres, sino también todos los animales, todas las plantas y todos los seres inorgánicos, son religiosos, y que las aves cuando trinan, las plantas cuando abren sus flores, o las rocas cuando se derrumban «cantan la Gloria de su Creador», es decir, elevan una «plegaria cósmica», son *religiosos,* por tanto. Sin duda, esta visión tiene una tradición muy arraigada en el cristianismo, sobre todo en sus corrientes franciscanas. Es una tradición que constituye la contrafigura literal del

panteísmo. Pues, aunque ahora todos los seres están envueltos en una atmósfera religiosa, no lo están a título de divinidades, sino a título, por decirlo así, de fieles. Cuando el padre Nürenberg habla de las virtudes sobrenaturales —fe, esperanza, caridad— de los elefantes, no por ello los diviniza; los mete, en cierto modo, en el templo, pero no para situarlos en el altar, sino entre los bancos. En lugar de *panteísmo* habría que hablar de *pansebeia,* y ello sin perjuicio de reconocer las grandes probabilidades de su mutuo entretejimiento.

Ahora bien: la pansebeia —o como quiera que se le denomine—, es un fenómeno que la ciencia o la filosofía de las religiones puede considerar como determinación emic de ciertas religiones, pero no como una determinación etic, reconocida por la ciencia o la filosofía (materialista) de la religión. La *pansebeia,* que debiera lógicamente derivarse de la doctrina de la religación metafísica (si ésta se aplicase a la construcción de una Filosofía de la religión) equivaldría a la introducción de un confusionismo caótico entre los materiales estrictamente religiosos y los que no lo son, y obligaría a desdibujar la propia disciplina «Filosofía de la religión», porque ya no sería una disciplina antropológica, sino también geológica, astronómica, botánica, etc.

La doctrina de la religación metafísica, utilizada como punto de partida para la construcción de una Filosofía de la religión, sólo puede desarrollarse mediante dos «saltos mortales», es decir, dos pasos gratuitos que, en lugar de reconstruir internamente los estratos del campo de las ciencias y de la Filosofía de la religión los introduce *ex abrupto,* disimulando la yuxtaposición con la cobertura de una idea metafísica sin capacidad constructora. Nos referimos, en primer lugar, al salto que es preciso dar desde la religación universal genérica *(pansebeia)* —que no puede llamarse religión en sentido antropológico—, hasta la religación personal, la que corresponde a la religación estricta (aunque en un sentido aún genérico abstracto); y en segundo lugar, nos referimos al salto desde la religación personal, hasta las figuras de las religiones positivas (primarias, secundarias, terciarias). El «primer salto mortal» equivale a yuxtaponer al concepto genérico de religación universal, el concepto específico de una religión propia de la raza humana, o de la persona, estableciendo, por ejemplo, que la religación del ente inteligente-sentiente, tendría caracteres específicos (lo que equivaldría a afirmar que la religión tiene varias especies: geológica, botánica, humana) y, a lo sumo, que la religión humana

(la religión natural o personal) es la religión en sentido estricto (lo que sólo podría establecerse en virtud de una simple estipulación arbitraria). El segundo «salto mortal» tendría lugar al pasar de la religión natural a las religiones positivas. Pero ¿acaso es posible pasar del concepto de una religión «personal» a los conceptos de las religiones positivas?

Por lo demás, hay que reconocer que estos «saltos mortales» no se le plantean sólo a un cristiano como Xavier Zubiri. También ha tenido que darlos un musulmán (aunque absolutamente independiente de su paralelo cristiano) como lo es el señor Abu Al'Ala al-Mauduni, cuando en su libro *Los principios del Islam* (Granada, Centro español-musulmán, 1977) comienza informándonos que «Islam» significa, ante todo, sumisión, obediencia entera de todos los seres del universo a la ley de Dios («Islam» se nos muestra así, como una idea de la misma escala que la idea de la «religación metafísica») y que «musulmán» no significa otra cosa que el que posee el «Islam» (traduciríamos: «Musulmán es ante todo aquel ente que está religado a Dios»). Por ello, dice nuestro autor (p. 11): «El Sol, la Luna, la Tierra y todos los demás cuerpos celestes son, pues, *musulmanes*, todo como el aire, el agua, el calor, los minerales, la vegetación, los animales». Y ahora viene el primer «salto mortal» que, desde Granada, da el señor Abu Al'Ala al-Mauduni, el salto desde el «musulmán cósmico» (la *pansebeia)* hasta el «musulmán humano». Un salto dado, sin embargo, punto y seguido de la exposición anterior diciendo: «Todo en el universo [pero ahora este «todo» universal denota anafóricamente la universalidad humana] es musulmán... su lengua incluso cuando, por ignorancia, niega la existencia de Dios, o adora numerosas divinidades, es ahora naturaleza musulmana». El segundo «salto mortal» —el salto desde la religión natural o personal («todo hombre es musulmán») a las religiones positivas estrictas—, se da apelando a la necesidad de hombres *expertos*, *profetas*, en este caso (p. 38), que pueden indicar a los demás «caminos musulmanes» más expeditivos. (Al parecer, en virtud de la libertad, la «musulmanidad» de todos los hombres no garantiza a todos los posibilidad de conocer adecuadamente la tendencia por la que se ven, en todo caso, «apoderados».) Hay una gradación de profetas, y el que pertenece al escalón más alto es, desde luego, Muhammad. Por mi parte, me atrevo a declarar que todas estas cuestiones serán muy respetables y tendrán que ser respetables en un Estado democrático; pero no me parece legítimo considerarlas como filosóficas, ellas son con-

tenidos dogmáticos de una religión, o teología terciarias. Propiamente, son la negación, la parodia de la Filosofía de la religión. Ahora bien: pero la construcción de la idea de *religión* a partir de la idea de *religación metafísica* sigue los mismos pasos que la construcción de la idea de «musulmán» a partir de la idea del «Islam». Ergo...

B) Si todo ente finito está religado (es decir: si todo ente finito es musulmán), ningún ente finito (por tanto ningún hombre) podrá ser religioso (o bien: podrá de ser musulmán). Pero entonces ¿cómo es posible el impío, y en particular, el ateo? Propiamente no es posible. El ateo no sabe lo que dice al afirmar «no existe Dios». En palabras de San Anselmo: el ateo es un *insensato* (insipiens). Nuestro autor musulmán viene a decir: el ateo es un *cafre* (un infiel = *kafir,* p. 20). Pero entonces, ¿cómo es posible el ateo? Pues en esta categoría habrá que incluir a todos los hombres que no son religiosos (más estrictamente: que no son fieles de una religión terciaria). De otro modo, el ateísmo, desde el punto de vista de la Filosofía y la Ciencia de la religión, no denota sólo el fenómeno moderno representado por los que, perteneciendo al círculo cultural de una religión superior se han liberado de referencias terciarias, sino que también denota a todas las culturas que sean ateas o incluso religiosas no terciarias. De otro modo, el problema del ateísmo es, para la doctrina de la religación metafísica, el mismo problema implicado en el que hemos llamado «segundo salto mortal»: ¿por qué si todos los hombres están religados, según su específica forma humana, no todos los hombres son religiosos, y por qué las religiones positivas no son todas ellas terciarias? El señor Abu Al'Ala al-Mauduni resuelve la dificultad mediante un contra-modelo *ad hoc:* porque, dice, en virtud de la libertad, el hombre puede convertirse en un *cafre,* en un infiel (aunque es justamente esta posibilidad la que no se comprende). El señor Zubiri, resuelve la misma dificultad, como es lógico, por el mismo procedimiento de la fabricación de un contra-modelo *ad hoc.* Sólo que su teoría le lleva a una formulación todavía más absurda, in terminis: el ateo no es otra cosa sino el hombre *desfundamentado* (vid. *Naturaleza, Historia y Dios,* p. 366). La *pansebeia* de Zubiri se nos aproxima ahora al panteísmo de los krausistas, al «panteísmo moderado» de Salmerón. También Zubiri hubiera podido decir que su doctrina de la religión es una «pansebeia moderada».

3

Reconstrucción de la idea de religación como religión positiva

(1) Hemos considerado la idea de religación, en cuanto idea metafísica (la «religación metafísica»), como una idea inconsistente según su misma ley de construcción, que resulta de un compromiso entre exigencias que consideramos irreconciliables: Dios y la criatura. Pero no es una idea carente de sentido, por cuanto la idea de religación metafísica puede entenderse, al menos, como el límite de un proceso de construcción de relaciones trascendentales, en el sentido tradicional de la expresión, entre términos dados. La idea de religación metafísica contiene, pues, ciertas características formales llenas de sentido que resumimos en las dos siguientes:

A) Ante todo, la característica de la religación en cuanto envuelve la idea de relación trascendental, de la que ya hemos hablado. Utilizaremos el siguiente criterio de distinción entre una *relación categorial* (por ejemplo, la relación «a la derecha de», o la relación «entre»), y una *relación trascendental:* que mientras en la relación categorial (o predicamental) los términos de la relación se suponen constituidos previamente a la relación (la cual, por así decirlo, se sobreañade a ellos), en cambio, en la relación trascendental, al menos uno de los términos se constituye como tal por la mediación de la propia relación. Este criterio sigue muy de cerca, por lo demás, nos parece, al que utiliza Francisco Suárez, en un lenguaje arcaico («sustancia», «accidente», «naturaleza»...), en su disputa 47, III, 11: «El oficio de la relación predicamental, que es un accidente, es referir formalmente un término a otro, mientras que el oficio de la relación trascendental es constituir la forma o naturaleza causante de algo, o de la que opera de algún modo respecto de la cosa a la que dice «habitud».

Las relacionoes trascendentales, precisamente por «vagar» por las diversas categorías (ejemplos escolásticos: es trascendental la relación de la materia a la forma, en la categoría de la sustancia, y en ésta también, la relación de la criatura al Creador; es trascendental en la categoría de la cualidad la relación de la gravedad al lugar medio, etc.), son muy heterogéneas. Manteniéndonos en una perspectiva formal, podríamos clasificarlas en dos rúbricas: simétricas y asimétricas. La relación de «sinexión» es, en principio, simétrica, si sinexión es el nexo necesario y recíproco entre térmi-

nos diferentes (del tipo: anverso/reverso, o yo/tú). La «religación» la entenderemos, inicialmente, como relación asimétrica o, al menos, no-simétrica, puesto que de «A está religado a B» no se sigue que «B esté religado a A» o recíprocamente.

B) En segundo lugar, destacaremos la característica formal de la genericidad de la idea de religación con respecto a la idea de religión, en sentido estricto, antropológico. Si la idea de religación se aplica a las religiones positivas, también puede aplicarse en otras esferas fuera de su ámbito, esferas a las que no es posible atribuir propiamente una coloración religiosa, en sentido estricto.

Estas dos características formales de la idea de religación nos parecen de la mayor importancia en relación con un sistema posible de Filosofía de la religión. Pues partiendo de ellas, la religión podría quedar analizada, en cuanto relación, a partir de una estructura interna (la asimetría trascendental), cuyo contexto, por su carácter genérico, exigirá además su alineación junto con otras determinaciones antropológicas. Estas dos características justifican, a nuestro juicio, la reutilización del término «religación» en Filosofía de la religión.

Pero es obvio, si nos atenemos a las críticas que hemos dirigido a la versión metafísica de esta idea, que tendremos que reconstruir la idea de religación revisando sus mismos contenidos, aun conservando sus características formales. Habrá que detener, en todo caso, la tendencia a desarrollar estas características hasta esos límites suyos, que consideramos inadmisibles. A fin de evitar las aberraciones metafísicas que hemos señalado, la reconstrucción podría proceder del siguiente modo:

A) Ante todo, rectificando el uso del concepto de relación trascendental en su servicio de vinculación de términos infinitos (como puedan serlo el mundo creado y su Creador, o dos atributos divinos). Esta rectificación no nos conducirá a situaciones inauditas. También los escolásticos utilizaban las relaciones trascendentales para expresar conexiones entre términos finitos, por discutibles que fueran sus resultados (acción y sujeto paciente, cuerpo grave y lugar medio). Restringiremos, pues, las relaciones trascendentales reales *(secundum esse)* a un campo de términos finitos y positivos (tipo anverso y reverso de una moneda). Cuando los términos, aunque finitos, no sean concretos sino puramente abstractos (tipo triangularidad y trilateralidad), las relaciones serán consideradas como *secundum dici.*

Entre las relaciones trascendentales asimétricas destacamos la

relación R de sentido entre dos términos ∈ y τ, dados en un plano fenoménico entre los cuales medie un intervalo temporal y tales que ∈ figure como una cierta multiplicidad de partes físicas, y τ sea la razón formal de la unidad entre las partes de ∈ . Si se da la conexión R (∈, τ), diremos que τ es el *sentido* de ∈, como relación trascendental asimétrica. Por ejemplo, la relación de «instrumento-para» puede ser considerada una relación de sentido: el sentido de las tijeras (∈) es cortar la tela, el papel (τ), puesto que este proceso da *sentido* a la misma morfología de las tijeras (que perderán su sentido o significado, o su razón de ser, es decir, se convertirían en un sinsentido, cuando se desvinculan de la acción o destino que les es propio, así como se convertirían en un contrasentido cuando se utilizan, por ejemplo, para «cortar el aire»). El *síntoma,* en su acepción hipocrática, es una relación de sentido que nos remite desde una multiplicidad fenoménica (un estado del organismo) a una enfermedad; la relación del significante al significado, en el concepto saussiriano es una relación de sentido, en las condiciones dichas, así como es una relación de sentido, la relación de finalidad (o de teleología inmanente) el sentido de las alas de un ave es volar. O, sencillamente, el sentido de un vector que supone la dirección de la fuerza o del movimiento (en el papel de sujeto ∈ de sentido) siendo τ cada una de sus posibles orientaciones. Redefiniendo la relación de la criatura al Creador en términos de este concepto de *sentido,* cabría decir, que la Causa última (τ), en el sistema ontoteológico tomista, es quien confiere sentido a la conexión de la esencia y de la existencia del ente finito (∈).

B) En segundo lugar, rectificando el «radio», también prácticamente infinito (indefinido), del campo de la religación, y evitando que él se extienda a «todas las criaturas». A este efecto, limitaremos el dominio de la relación trascendental asimétrica a la clase de los términos humanos, a los sujetos humanos, a los hombres o, ulteriormente, a las personas humanas (teniendo en cuenta la imposibilidad de identificar «hombres» con «personas humanas»: pues aunque decimos «hombre de Neanderthal», no podemos en cambio hablar de «persona de Neanderthal»). Es evidente que una restricción tal del dominio de una relación, sería gratuita si comenzásemos a entender la religación como relación trascendental de la criatura a su Fundamento. Bajo este respecto, la religación en la ontoteología creacionista, tanto afecta a los seres humanos, como a los que no lo son. Y hemos visto que, partiendo de esta universalidad o genericidad de la relación de religación, es imposible

construir internamente una relación que se aproxime a la escala propia de los fenómenos religiosos positivos, que suponemos se mantienen en el terreno antropológico. En este terreno hay que buscar, por tanto, los *principia media* de nuestra construcción. Y si, partiendo de ellos, regresamos hacia el concepto genérico de una relación trascendental asimétrica, como componente genérico eventual de la religión, no lo hacemos con la pretensión de derivar (en el *progressus)*, de esta relación genérica, un concepto filosófico de religión (como ocurre necesariamente con la doctrina metafísica de la religación). Lo haremos únicamente con la pretensión de desbordar la esfera de la religión, mantenida dentro del campo antropológico, mediante la determinación de componentes genéricos que nos permitan coordinar y comparar los fenómenos religiosos con otras determinaciones antropológicas. Con esto, evitaremos una conceptualización de los fenómenos religiosos tal que estos fenómenos pudiesen quedar organizados como si subsistiesen en un círculo aislado sin posibilidad de conexión con el sistema dialéctico de otros círculos de fenómenos antropológicos entre los cuales se desenvuelven los fenómenos religiosos.

Tenemos explicitados, con lo que precede, los requisitos de un concepto positivo de religación, el concepto de una religación finita o positiva que, en cuanto opuesta a la religación metafísica, podríamos expresar por medio de la definición siguiente:

Religación positiva (en cuanto concepto contradistinto al de religación metafísica), es toda relación trascendental asimétrica (que prácticamente, en todos los casos, se comporta como una relación de *sentido* —sin que ello implique que toda relación de *sentido* haya de ser siempre de religación—) cuyo dominio (generalmente coordinable a los términos ∈) está constituido por los sujetos humanos, tales como son tratados por la Antropología (lo que implica, desde luego, la consideración de su intersección con otros órdenes del reino zoológico) y su codominio (generalmente coordinable con términos τ) por cualesquiera de los términos finitos pertenecientes a las clases que forman parte del *«espacio antropológico».* (Para el concepto de *«espacio antropológico»*, remito a *Etnología y utopía*, Júcar, 2.ª ed., Epílogo.)

(2) De la definición precedente cabe obtener, inmediatamente, un criterio interno para la clasificación del concepto de religación positiva, por determinaciones del codominio de la relación (los términos que hemos puesto en correspondencia con los términos τ de las relaciones de *sentido*), mediante la utilización dialéctica del

mismo rasgo constitutivo del dominio de la relación (coordinado con términos ∈ humanos o personales), en tanto que, a su vez, se mantienen en el contexto de otras realidades exteriores al dominio de referencia. Según ello, distinguiremos, por un lado, los términos τ cuando puedan considerarse como contenidos inmanentes al propio campo antropológico, de los *términos* τ *cuando tengan que* ser considerados como exteriores o trascendentes respecto de ese campo (aunque, evidentemente, sigan formando parte del espacio antropológico); y, por otro lado, distinguiremos los términos τ cuando ellos sean homogéneos con la característica ε del dominio, a saber, cuando los términos de la relación de religación, sean ellos mismos *subjetuales*, es decir, relativos a sujetos humanos o no humanos (lo que no implica que tengamos que apelar a subjetividades concebidas al modo de la psicología mentalista —ésta es la razón por la acual acudimos al adjetivo «subjetual», en cuanto contradistinto del adjetivo «subjetivo»—), de los términos τ, que sean heterogéneos respecto de esa misma característica (por tanto, no subjetuales, «impersonales»).

De acuerdo con estas distinciones obtenemos, por desarrollo, una clasificación de la relación de la religación positiva según los siguientes cuatro géneros:

1.—*Religación del primer género:* la que pueda darse por establecida entre sujetos humanos (personales, etc.), y términos no subjetuales (impersonales), etic o emic, pero inmanentes al campo antropológico. Citaremos, como ejemplo tipo, la relación del sujeto humano, a través de sus manos, a las herramientas o útiles culturales, que en cada momento sean constitutivas de su propia subjetualidad. Según esto, la relación del sujeto humano a su herramienta, podría estimarse como una relación de religación («la mano hizo al hombre»). También es una relación de sentido: el sentido de la actividad manual humana (∈) puede ser, según esto, la herramienta (τ). No se confunde esta relación de sentido, dentro de la religación, con la relación de sentido recíproca, que, en este caso, no es una relación de religación (el «sentido de la herramienta», es la acción de la mano humana, pero la herramienta no está religada al sujeto humano).

2.—*Religación de segundo género:* la que pueda darse por establecida entre sujetos humanos y términos subjetuales e inmanentes al campo antropológico, es decir, otros sujetos humanos. Como quiera que la relación de religación la hemos definido como asimétrica, la relación yo/tú, en la medida en que se considere

simétrica, no será relación de religación (aunque sea relación de sinexión). Más cerca de la religación estarán en cambio las relaciones del esclavo al señor, o del niño al adulto.

3.—*Religación de tercer género:* la que pueda darse por establecida entre sujetos humanos y términos no subjetuales y, además, trascendentes al campo antropológico, es decir, entre términos no humanos. Así la relación entre los hombres y los astros, considerados, no ya tanto por sus efectos gravitatorios —que afectan a los hombres no en tanto sujetos, sino en tanto que son cuerpos—, cuanto en sus efectos moldeadores del mundo *apotético* perceptual de los sujetos humanos, podrán considerarse como relaciones de religación.

4.—*Religación de cuarto género:* la que puede darse por establecida entre sujetos humanos y términos subjetuales, pero trascendentes al campo antropológico, es decir, sujetos no humanos, pero finitos. Ejemplos emic de estas relaciones de religación de cuarto género, las relaciones entre los hombres y los dioses olímpicos ejemplos de religación de cuarto género que consideramos efectivos (y no meramente intencionales), las relaciones de los hombres paleolíticos con los animales mastozoos de los que ellos dependían.

Las relaciones de primer y tercer género se engloban en lo que venimos llamando *«eje radial»* del espacio antropológico; las relaciones del segundo género pertenecen al *«eje circular»* y las relaciones del cuarto género pertenecen al *«eje angular»*.

4

Teoría de teorías de la religión en función de la idea de religación positiva

1. El desarrollo de la idea de religación que hemos expuesto en el párrafo precedente, nos da pie para abarcar la enorme variedad de concepciones filosóficas de la religión, tal como han sido propuestas a lo largo de la historia del pensamiento. Y, por descontado, para clasificarlas según criterios muy ajustados, por cierto, a sus propias líneas teoréticas (en sí mismas, y en sus oposiciones mutuas). Puede ser esto una contraprueba —si bien, tomada del terreno gnoseológico (el terreno de las *teorías filosóficas*), más

que del terreno ontológico (el terreno de los hechos, incluso el de las ciencias de la religión)— de que la idea de religación positiva expuesta, a diferencia de lo que ocurría con la idea de religación metafísica, se mantiene en «la escala» de la Filosofía de la religión, y esto era lo que en realidad queríamos demostrar.

2. En efecto, no sólo podemos coordinar los diferentes géneros de religación con concepciones clásicas fundamentales bien definidas (como si la línea directora de cada una de estas concepciones fuese precisamente algún género de religación de los expuestos, y las oposiciones entre estas concepciones se correspondieran con las oposiciones entre aquellos géneros), sino que las mismas reclasificaciones supragenéricas de la religación (por ejemplo, las que regresen a la oposición inmanente/trascendente) son también pertinentes para clasificar las grandes concepciones de la religión que nos ofrece la Historia de las ideas. A efectos de ajuste terminológico, llamaremos *«concepciones culturalistas»* a las concepciones de la religión que proceden como si todas las religiones o, al menos, las religiones consideradas nucleares, pudieran ser reducidas esencialmente al primer género de religación; llamaremos concepciones *«circularistas»* (o humanistas) a aquellas que ponen la esencia, o núcleo, de las religiones en las relaciones entre los hombres; concepciones *«naturalistas»* serán todas aquellas que ven en las religiones positivas, fundamentalmente, la forma de contacto entre los hombres con el mundo de los seres naturales que les rodean y, por último, llamaremos concepciones *«angulares»* de la religión a todas aquellas concepciones que pongan la esencia de la religión en la conducta intencional o efectiva de los sujetos humanos ante otros sujetos no humanos (dioses, démones, *númenes).* Como caso particular límite de estas concepciones *angulares* podremos poner, precisamente, a las autoconcepciones de las religiones terciarias, en cuanto hablan de la religación a un Dios infinito y personal; puesto que, aun cuando, desde nuestras coordenadas, es imposible que lo infinito sea personal, sin embargo, intencionalmente al menos, lo personal puede tender a ser concebido como infinito.

3. Las concepciones inmanentes (respecto del campo antropológico) de la religión tienen en común la decisión de mantener el núcleo esencial de las religiones positivas en el interior del recinto antropológico, considerando, por tanto, las manifestaciones religiosas que intencionalmente, al menos, pretendan mantenerse en contextos trascendentes a ese campo, como meras apariencias o

fenómenos, o maniobras de la falsa conciencia, episodios de la alienación de la conciencia. Por ejemplo, como resultado de la «proyección» de contenidos antropológicos sobre pantallas cósmicas, astronómicas, o metafísicas («el hombre hizo a los dioses a su imagen y semejanza»). Podríamos caracterizar a las concepciones inmanentes de la religión por la tendencia a tratar el núcleo esencial y verdadero de la religión como algo que se mantiene en el contexto de las relaciones de «lo humano con lo humano».

Es preciso mantener siempre las diferencias, sin embargo, entre el momento cultural objetivo, y el momento subjetual (individual o social) de esta inmanencia, puesto que estas diferencias tienen como correlatos a los dos primeros géneros de religación que hemos distinguido, a la religación de primer género (cultural), y a la religación de segundo género (circular); géneros que, a su vez, podemos poner en correspondencia con dos tipos, en principio bien diferenciados, de concepciones filosóficas de la religión. La necesidad de mantener estas diferencias es una necesidad crítica, dada la posibilidad (que también reconocemos ampliamente) de yuxtaponer ambos momentos, según diferentes formas de compromiso. Pero ya las tendencias a la reducción mutua, de lejana tradición, demostrarían que la línea divisoria entre ambos momentos no es el resultado de la simple clasificación de la religación en cuatro géneros. Así, puede constatarse por un lado, la tendencia a reducir la cultura objetiva a la condición de mera expresión de la subjetividad (la música, por ejemplo, como expresión del sentimiento, lenguaje expresivo; o bien, la consideración de las pirámides como mero reflejo de la estructura jerárquica del Egipto faraónico). Esta reducción, practicada en nuestro caso, equivaldría a dudar de la efectividad de la religación a la cultura objetiva. Se dirá, por el contrario, que es preciso *humanizar* la religión (la cultura), es decir, reducirla al horizonte de la subjetividad. A veces, se predicará la necesidad de destruir la misma cultura objetiva, cuando se la considera como fuente alienadora de la propia conciencia humana (en este sentido caminan muchos movimientos contra-culturales —cinismo, epicureísmo, roussonismo— inspirados, muchas veces, por un ideal religioso, ascético). Pero también puede constatarse la tendencia a reducir (en lo que a la religación característicamente humana concierne) el reino de la subjetividad humana al reino de la cultura humana, considerando el primero como un dominio más próximo a la vida estrictamente zoológica (menos humana, por tanto). La «religación de la cultura», cuando la cul-

tura no se interpreta como mera expresión de la subjetividad (por ejemplo, al modo como Susanne Langer, discípula de Cassirer, afirma que es ilegítimo entender a la música como un mero lenguaje, o simple expresión de sentimientos, *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art,* Harvard University Press, 1951, pp. 228-229), sería la más característica determinación del hombre. Tesis que puede mantenerse sin perjuicio de que, con frecuencia, pueda utilizarse el adjetivo «humano» por referencia al momento subjetivo al mismo tiempo que se considera el momento objetivo, como un reino des-humanizado, ya se entienda esta deshumanización como un contravalor («no se ha hecho el hombre para el "sábado"»), ya se entienda como un valor (a la manera del llamado «movimiento por la deshumanización del arte»).

4. Lo que, por nuestra parte, queremos subrayar es la capacidad del concepto de religación del primer género para englobar a un conjunto de concepciones o teorías de la religión, sin duda, muy dispersas (precisamente porque ellas no han recibido una sistematización equivalente a la que encontramos a propósito de los otros tres géneros de religación), pero que están ahí y no pueden ser confundidas con las otras. En este sentido, cabe interpretar como una contraprueba de adecuación de esta clasificación en cuatro géneros (a efectos de la fundamentación de una teoría de teorías de la religión), precisamente su capacidad de agrupar a estas concepciones «dispersas». Se confirmaría lo anterior si tenemos en cuenta la conexión (en la que hemos insistido en otras muchas ocasiones) entre la idea moderna de un «Reino de la cultura» y la idea cristiana de un «Reino de la Gracia». Que la *Cultura* pueda polarizar un conjunto muy disperso de concepciones sobre la religión, se explicaría entonces por la misma génesis de esa idea de *Cultura.*

Para evitar la prolijidad, me atendré en esta exposición tan sólo a la región de la cultura objetiva que suele ser denominada «arte», y no solamente por razones meramente coyunturales, sino porque es el arte aquella región de la cultura objetiva que, con más frecuencia, ha sido puesta en conexión con los valores religiosos, divinos, o diabólicos («el puente del diablo»). Tenemos que constatar aquí, sin embargo, una dificultad: que muchas veces, la conexión entre la cultura, como arte, y la religión, no se establece inmediatamente, sino a través de los valores *estéticos* (en tanto éstos también podrían ser encarnados por la realidad natural, no

cultural). Desde este punto de vista, parecería más adecuado englobar a los contenidos culturales objetivos y a los naturales (es decir: a los contenidos dados en el espacio *radial* del *espacio antropológico),* a fin de coordinarlos con una «concepción estética de la religión». Esta posibilidad daría un motivo para preferir una teoría trimembre de las teorías de la religión —radiales, circulares, angulares—, a la teoría de los cuatro géneros que estamos exponiendo. En esta línea, podemos referirnos a la construcción que ofreció Eduard Spranger, de la figura de un *homo aestheticus* *(Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad,* Segunda parte, 3): pues al tipo estético, corresponde un panteísmo, o panenteísmo estético. Dios es, para el *homo aestheticus,* la suprema energía ordenadora e informadora, un alma que respira en el mundo mismo. El universo es una armonía, un mar de belleza, tal como, continuando el desarrollo de los pensamientos platónicos, lo han concebido Bruno, Leibniz, Shaftesbury, Schelling, Hobbes, y Goethe mismo. Spranger cita a Schleiermacher («No puede negarse que el análisis de la religiosidad que hace Schleiermacher, en la primera edición de sus discursos sobre la religión, expone un tipo de religión preponderantemente estético»), y a Hölderlin («religión es amor a la belleza»; «lo más bello es también lo más santo»).

Sin perjuicio de reconocer la posibilidad y la realidad de amplias zonas de intersección, a través de la clase de los valores estéticos, entre la religación cultural y la religación natural (cósmica), intersección que habrá tenido evidente influencia en la formación de determinadas concepciones sobre la religión, no por ello dejamos de mantener la diferenciación, entre unos valores estéticos culturales (encarnados sobre todo en los bienes artísticos) y unos valores estéticos naturales. Pues esta diferenciación, puede tener un significado muy distinto también en el momento de disponernos a dar cuenta de la naturaleza de la religión (habría que reconocer, en todo caso, estirpes de religiosidad muy diferentes, aun cuando en ulteriores fases de su desarrollo, pudieran convenir en determinadas cualidades estéticas). La razón principal para mantener la susodicha diferencia es la siguiente: que las concepciones *radiales* de la religión que se mueven en la dirección de la «Naturaleza», no siempre toman apoyo en los valores estéticos. Muchas veces la naturaleza se considera divina, y no precisamente por sus connotaciones formalmente estéticas. En cambio, las concepciones *radiales* de la religión que se mueven en la dirección de la Cultura y, en

particular, del Arte, difícilmente podrían ser desconectadas de sus connotaciones estéticas (sublime, bello, des-graciado, feo). Y esto sin contar que, muchas veces (sobre todo en el Romanticismo), es en el Arte —por contraposición explícita a la Naturaleza—, en donde suelen ponerse las verdaderas virtualidades religiosas de los valores estéticos (el Arte como liberación de la Naturaleza, como manifestación de lo infinito, o de la vida espiritual...)

Por último, y sin perjuicio de sus indudables afinidades, habrá que separar también la interpretación religiosa de los fenómenos culturales y la interpretación cultural de los fenómenos religiosos. Aquella interpretación puede tener lugar, de hecho, en el contexto de una Filosofía de la religión de carácter teológico (correspondiente no ya al primer género, sino al cuarto género de religación). Sea suficiente este testimonio del abate Gaume: «Las artes son hijas de la religión: el artista que no cree en otra vida, que no ve sobre su cabeza un mundo más perfecto que el nuestro en que su imaginación y su alma vayan a buscar modelos y a recibir inspiración, ha muerto ya en esta vida; para él no hay poesía, ni porvenir, ni gloria; la antorcha del genio sólo se enciende en el altar de la fe, y aún durante el Gentilismo, todas las obras maestras de poesía, de arquitectura y de música, son debidas a las inspiración religiosa. Lo mismo sucede en las canciones modernas, con la diferencia de que las obras de arte son tanto más perfectas en cuanto es más divina la religión que las inspira... Las Vírgenes de Rafael, la cúpula de San Pedro en Roma, las catedrales góticas, la música de Mozart, de Pergolesi, de Hayden, el canto del Prefacio, el *Te Deum*, el *Stabat*, el *Lauda Sion*, el *Dies irae*, todos estos portentos y otros mil, son hijos del culto católico... Al culto católico debemos los más hermosos instrumentos de música, el órgano y la campana...» *(El catecismo de perseverancia*, t. VII, 1857, p. 21 y ss.).

Ahora bien, el primer tipo de teorías de la religión (correspondientes al primer género de religación) consistirá, esencialmente, en la tesis según la cual es el desarrollo del arte aquello que constituye el núcleo de la religiosidad más pura y verdadera. Todo lo que no pueda incluirse en este género de religiosidad debiera interpretarse como alienación, como impostura o degeneración del auténtico núcleo. «Somos poetas —escribía Gustav Landauer *(Auf ruf cum Socialismus*, Berlín, sec. edic., 1919)— y queremos desembarazarnos de las imposturas de la ciencia, de los marxistas, de los fríos, de los vacuos y ayunos de espíritu, para que la visión poética, el crear artístico, concentrado el entusiasmo y la profecía, encuen-

tren dónde elaborar, dónde crear y construir.» Desde esta concepción cultural-artística de la religión, podría intentarse la reinterpretación de las religiones positivas como cauces que han hecho posible el desarrollo de los valores estéticos. Es la misma idea del abate Gaume, que hemos citado, aunque recorrida en sentido contrario. Se diría entonces, por ejemplo, que lo verdaderamente valioso de la iglesia romana sería, no ya el habernos conducido a través de la obra de Miguel Ángel en San Pedro hacia la deidad terciaria, sino el habernos llevado desde la deidad terciaria a la Capilla Sixtina.

Dentro de este orden de ideas, cabría reinterpretar, como un ejemplo eminente de concepción artístico-cultural de la verdad de la religión, ciertas ideas de Epicuro. Pues Epicuro después de haber recusado los cultos supersticiosos, sin embargo, aconsejaba a sus discípulos entrar en los templos, no ya para intentar mover, con gesto absurdo, la voluntad de los dioses inmutables, sino para contemplar sus efigies —las estatuas de Fidias, de Praxiteles—, y alcanzar con ello, quizá, el estado de religiosa serenidad que la misma belleza de esas estatuas inspiraría.

En cualquier caso, dentro de las artes, acaso sea la música aquella que con más frecuencia ha sido puesta en relación con ideas de la constelación religiosa —y ello no deja de producir una cierta sorpresa. Sería posible reconstruir, con materiales muy dispersos, pero abundantes y apuntando siempre en la misma dirección, una suerte de «concepción musical de la religión verdadera», concepción que, indudablemente, habría que incluir dentro de las del primer género de religación. Y esto, del modo más eminente debido, sin duda, a la circunstancia de que, entre todas las artes, la música es aquella que tiene menos paralelos en la naturaleza. Las grandes cavernas habitadas por los hombres del Paleolítico inferior, constituyeron un espacio interior, parcialmente visible, en el que puede verse la prefiguración de los espacios artificiales delimitados en época histórica por las catedrales góticas. Pero ¿cuál es el equivalente *natural* de la *Misa en Sí menor* de J. S. Bach? La música es, sobre todo, arte temporal, pues el ritmo (como decía Schelling) es la «música de la música». Y sería por ello por lo que la música resultaría ser el arte más lejana de la corporeidad, al presentarnos el movimiento puro (W. G. Schelling, *Philosophie der Kunst*, vol. III, de S. W., Leipzig, 1907, p. 150). Cuando este movimiento puro sea aprehendido (como al parecer lo aprehendía Mozart) sin conciencia de estar ante una sucesión dispersa, sino con la concien-

cia de estar ante una «sucesión simultánea», entonces será también casi imposible no relacionar la música con la famosa definición de la eternidad divina (que en otras ocasiones hemos comparado con el concepto bergsoniano de la *durèe real)* debida a Boecio: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta posessio.*

¿Cómo explicar la larguísima y tenaz tradición que pone en conexión la música con la divinidad? Sabemos que esta tradición es pitagórico-platónica, pero la «música de las esferas» no suena. Diríamos que la música de las esferas es un puro «artefacto» teológico. Para que la «religión de la música» —utilizando la expresión de C. Mauclair— pueda tomar la forma de una «religión positiva», serán precisos instrumentos artificiosos de aire, o de teclado, gobernados por «sabias manos», y «a cuyo son divino, el alma, que en olvido está sumida, torne a cobrar el tono y memoria perdida». Beethoven dejó dicho en su testamento, de *Heiligenstadt:* «La música es una revelación más alta que la Filosofía». Pero no sólo Beethoven. En nuestro siglo, Arnold Schönberg ha escrito que la música lleva un mensaje profético que revela una forma de vida más elevada, hacia la cual evoluciona la humanidad. Y Ernesto Ansermet ha llegado más lejos *(Les fondementes de la musique dans la conciencie humane,* Neuchatel, 1961), afirmando que «la ley tonal —cuyo fundamento es la relación de tónica-dominante— es la misma ley ética de la conciencia musical, que no puede ser violada sin destruir la propia conciencia, por lo que la pérdida de este fundamento equivale para la conciencia musical la muerte de Dios».

5. No nos extenderemos en la exposición de la rúbrica «teorías circulares de la religión», asociada al segundo género de religación, dado que esta rúbrica cubre la mitad (por no decir las dos terceras partes) de las teorías sobre la religión que han sido propuestas a lo largo de la historia del pensamiento. Únicamente insistiré en cómo la idea de religación, en tanto es una relación asimétrica, nos orienta a buscar los fenómenos religiosos y, correspondientemente, las teorías sobre ellos, no ya en el contexto de relaciones simétricas (tipo yo/tú), sino en el contexto de relaciones que, aun establecidas dentro del círculo de los seres humanos, impliquen, de algún modo, una asimetría significativa. Por ejemplo, las relaciones entre los *grandes hombres* (en el sentido de Evehemero), y los individuos ordinarios que los han divinizado con el paso del tiempo, o bien, las relaciones del individuo con el grupo social, en el sentido de Durkheim; o, por último, las relaciones entre los indi-

viduos de un pueblo dado y los de otro pueblo victorioso, que ha sometido al primero a la esclavitud o a la servidumbre.

6. La religión, concebida a través de los géneros trascendentes de religación que hemos establecido (la religación *cósmica* y la religación *angular)* nos pone delante de una idea de religión según la cual, ésta se nos da como una determinación por la que los hombres mantienen un contacto real (siempre que suponga que la religión es «verdadera») con entidades reales y distintas de ellos mismos. En cuanto religiosos, los hombres ya no se nos dan ahora como seres que se relacionan «consigo mismos» (a través de relaciones aparentes con dioses o démones), sino como sujetos que se relacionan con seres no humanos, con los cuales ha de suponerse están religados.

Los dos correlatos trascendentes posibles de la religación, en esta nueva hipótesis son, según hemos dicho, los siguientes: o bien los seres naturales, no subjetuales, incluidos en lo que llamamos «Naturaleza» (o «Cosmos») —cuando hablamos del tercer género de religación— o bien, los seres naturales, «personales» o, mejor, subjetuales, incluidos en lo que llamamos «reino de los númenes», cuando hablamos del cuarto género de religación.

Entre estos dos correlatos de la religación trascendente (en servicio de hilo conductor para alcanzar todas las teorías posibles sobre la religión), hay un paralelismo muy estrecho, a efectos del análisis y comparación de las referidas teorías. Porque, tanto el «conjunto de los entes impersonales», como el «conjunto de los entes subjetuales», puede ser tratado, a estos efectos, o bien como multiplicidades de partes heterogéneas y diversas entre sí, y por supuesto finitas, o bien como una totalidad global, dotada de unicidad, e incluso de infinitud. En el primer caso, la religación positiva tiene muchas interpretaciones posibles (aun cuando será necesario demostrarlas); en el segundo caso, la religación ya no puede ser interpretada como religación positiva, sino a lo sumo, como religación metafísica (dado que el término de la relación es in-finito). En cambio, se presentará, por su unicidad, con una apariencia de realidad y apremio mayores. En efecto: de la hipótesis de una religación sinecoide *(sinecoide* es la conexión binaria de un término dado con los términos de un conjunto de alternativas) no podemos inferir la religación efectiva entre el término antecedente y un término determinado del codominio de la relación. Esto deja a la religación como relación indeterminada con respecto a correlatos dados; la determinación habrá de establecerse

por métodos especiales y no apriorísticos. En cambio, si la religación se supone dada entre el hombre y un término único y omniabarcador (el «mundo», o «Dios») que figura, por otros motivos, como real y envolvente, entonces la religación entre el hombre y esa totalidad omniabarcadora (la religación del hombre al mundo, o del hombre a Dios) se nos aparecerá como evidente e ineludible. Pero esta evidencia se reduce a la que corresponde a una petición de principio. En este caso, la petición de una relación entre la parte y el todo que se ha supuesto «envolviendo» a aquella parte, pues esto es tanto como «envolver», a la relación entre la parte y ella misma a través de una totalidad establecida *ad hoc.*

Por estas razones, hemos considerado la religación del hombre a estas totalidades absolutas como un mero caso límite o, si se prefiere, como una forma confusa de la religación positiva. Y ello, sin perjuicio de que, en el plano de las teorías de la religión (más que en el plano de las religiones mismas), estas situaciones metafísicas hayan inspirado, en muchas ocasiones, concepciones de la religión bien conocidas. Así, refiriéndonos a las relaciones con los correlatos no subjetuales, su desarrollo metafísico nos conducirá a la concepción de las religiones como formas de la religación de los hombres con el «Cosmos» (acaso representado por la bóveda celeste estrellada, según la concepción de A. Lang), a la concepción cósmica de la religión. Una concepción que puede equiparse prácticamente con lo que solemos llamar «panteísmo», en todas sus variedades —desde el panteísmo atribuido a ciertas direcciones del estoicismo, hasta el panteísmo que pueda estar disimulado en algunas variedades del «ecologismo» de nuestros días. Pero cuando nos referimos a las relaciones en función de sus correlatos subjetuales, el «desarrollo metafísico» nos conduce, desde luego, a una concepción terciaria clásica de la religión, a la concepción de la religión como «religación del hombre con Dios, en cuanto *ens fundamentale*».

Ahora bien: de acuerdo con lo que hemos dicho, estos desarrollos metafísicos describen, más que a religiones positivas, a filosofías o teologías de la religión. Entre las religiones positivas no encontramos instituciones propiamente religiosas (plegarias, ceremonias, etc.) cuyo ejercicio pueda considerarse referido a estos correlatos absolutos. Solamente un metafísico adorará el «cosmos» —en cambio, en muchas religiones positivas, constatamos la adoración al Sol, a la Luna, o a la alta montaña. Solamente un teólogo adorará el Acto puro, en cambio, en muchas religiones positivas,

constatamos la adoración a las personas divinas, que son positivamente concretas y delimitadas (Zeus, Cristo).

De hecho, las teorías naturalistas de la religión que pretenden apoyarse en las ciencias positivas de la religión, van referidas a contenidos concretos de la Naturaleza (el sol, los astros, etc.), según la llamada «Escuela mitológica de la naturaleza», de F. Creuzer y O. Müller —o, después, la «Escuela panbabilonista».

Finalmente, una teoría de teorías sobre la religión, no puede ser confundida con una doctrina filosófica sobre la religión. Ésta tiene que elegir entre las teorías posibles, ofreciendo los fundamentos de la elección, e impugnando, dialécticamente, los argumentos de aquellas opciones que se hayan abandonado.

CUESTIÓN 6.ª

REIVINDICACIÓN DEL FETICHISMO. FETICHISMO Y RELIGIÓN, PASANDO POR LA MAGIA

1

La cuestión del fetichismo como cuestión filosófica

1. El fetichismo ¿es un hecho (quizá un conjunto de hechos), o es una teoría? Lo más prudente sería suponer que ambas cosas: pero la prudencia puede aquí estar de más, si efectivamente el fetichismo fuese una teoría, al margen de la cual, ni siquiera eso que llamamos *fetiches* —un poste totémico, un dije...— hubieran sido jamás considerados como tales. En cualquier caso, conviene que advirtamos que de la circunstancia de que el fetichismo fuese una teoría no se deduciría que el fetichismo fuese más irreal que si fuese un hecho —salvo que la teoría no fuese verdadera. La América que se descubrió en 1492 tampoco fue un hecho —no pudo siquiera ser percibida globalmente hasta que, en nuestro siglo, la han fotografiado, o ha sido vista por los astronautas. Pero en el siglo XVI y siguientes, América era sólo una teoría, que se nos dio a través de la teoría de la Tierra esférica (la teoría de Eratóstenes, por ejemplo), y no por ello América era menos real. Si esto ocurre con el fetichismo ¿qué no ocurrirá con la religión, en el sentido global según el que esta idea se utiliza en Antropología?

Pero entonces, cuando nos disponemos a comparar fetichismo y religión ¿qué es lo que estamos en realidad comparando? ¿Hechos o teorías? ¿Acaso teorías a través de hechos, o hechos a través de teorías? Y ¿qué tipo de teorías? Vamos a proceder, como si fueran hipótesis de trabajo, suponiendo que fetichismo y religión son géneros de instituciones dotadas de ciertos rasgos objetivos

diferenciales, poniendo entre paréntesis, provisionalmente, la cuestión de si estos géneros son construcciones teóricas, de nivel *Nk* y verdaderas, en algún sentido, o bien si son realidades factuales (o simplemente fenómenos). Y, a este efecto, hablaremos de concepto teórico de fetichismo, sobreentendiendo que el concepto de fetichismo o el de fetiche, no puede reducirse a la condición de mero concepto empírico, trasunto de ciertos hechos concretos dados. No porque el concepto teórico no recoja hechos, sino porque los recoge necesariamente en el marco de determinadas teorías, más o menos desarrolladas, que contienen, además, determinadas conexiones con la religión y con la teoría de la religión.

La vinculación entre el fetichismo y la religión, sin perjuicio de su efectividad, puede, según esto, alcanzar significados totalmente opuestos. Pues unas veces el vínculo se entenderá en el sentido de una semejanza, o identidad de fondo (sea porque el fetichismo se considere —en la teoría correspondiente— como una religión, acaso la más primitiva, sea porque se considere como una religión relativamente tardía y degenerada), y otras veces, se entenderá en el sentido de una oposición genética (el fetichismo derivaría de fuentes totalmente distintas de aquellas de las que emana la religión; incluso estarían en competencia con éstas). Pero en todos los casos, la asociación entre fetichismo y religión —ya sea esta asociación, para decirlo en la terminología humeana, de semejanza, ya sea de contraste o de contigüidad—, es una asociación que se mantiene regularmente en el ámbito de las «ciencias de la religión», y no hay un tratado general de «ciencias de la religión» que no incluya algún capítulo sobre el fetichismo. No sólo las «ciencias de la religión»: es evidente que también la Filosofía de la religión, necesita tener en cuenta la enorme masa de fenómenos antropológicos englobados bajo el rótulo «fetichismo», para contrastarlos con los fenómenos religiosos y tratar de determinar el alcance relativo de éstos y de sus límites virtuales. Pues establecer todas estas determinaciones corresponde a la Filosofía de la religión tanto, desde luego, en el supuesto de que se clasifique el fetichismo entre los fenómenos religiosos, como en el supuesto de que el fetichismo sea considerado como una figura cuya naturaleza es totalmente distinta a la de la religión, sin perjuicio de sus probadas «interferencias».

2. Ahora bien, fetichismo —como religión, y como otros muchos términos del vocabulario antropológico (comenzando por el término «cultura»)—, son términos teóricos que se utilizan, unas

veces, con pretensiones descriptivas (axiológicamente neutras), y otras veces, con intenciones normativas (axiológicamente polarizadas, de modo positivo o negativo). ¿Qué quiere decirse con esta distinción? Por ejemplo, que en el vocabulario de un grupo «ilustrado-progresista», es muy probable que el término «cultura», sin perjuicio de sus usos descriptivos, tenga siempre una connotación normativa (la que se recoge en expresiones como *Kulturkampf* de Bismarck, o incluso, en algunas constituciones políticas, artículo 43 de la española de 1978). «Religión» tendría una connotación normativa ambivalente (positiva para unos, negativa para otros), mientras que «fetichismo» se sobreentenderá en un sentido claramente negativo (axiológica y normativamente negativo) como designando, por ejemplo, formas de conducta propias de los pueblos salvajes, o procesos de hipóstasis lógicas ilegítimas (el «fetichismo de la mercancía», del que habló Marx y al que volveremos más tarde), o bien, en su acepción psiquiátrica, como designando formas de la conducta patológica, una «sinécdoque» de la libido, podríamos decir. (El fetichismo, en los cuadros nosológicos de la Psiquiatría, figura como una *perversión sexual:* «Fetichismo —leemos en un diccionario médico reciente— es una aberración sexual en la que el paciente asocia sus sensaciones eróticas con los objetos de la persona amada».)

Sin duda, estas diversas connotaciones axiológicas están en función de las concepciones globales ideológicas del grupo social al que pertenece quien habla. Un católico, estará inclinado a utilizar el término «religión» con una connotación axiológica positiva, mientras que «fetichismo» será para él una degeneración, o un pecado (no necesariamente sexual), mientras que «cultura» será ambivalente. Pero no solamente un católico utiliza el término «fetichismo» con una connotación negativa; también el «racionalista ilustrado», y esto en función, obviamente, de sus coordenadas ideológicas globales respectivas. Si nosotros hemos titulado este cuodlibeto como «reivindicación del fetichismo» —una reivindicación que se ejerce contra las interpretaciones espiritualistas o positivistas del fetichismo—, lo hemos hecho para subrayar las consecuencias que, desde el materialismo filosófico, podrían derivarse en orden al entendimiento del fetichismo (no en todas sus formas, pero sí en algunas de ellas, y acaso hoy de las más importantes), como algo que, en modo alguno, puede considerarse siempre «aberración», «perversión», «degeneración», o «primitivismo» de la conducta humana, sino como institución cuyas raíces acaso están

plantadas en la arquitectura misma de la vida humana, y no sólo en las fases en las cuales ella comenzó a constituirse como un reino distinto del orden de los primates, sino en la actualidad.

3. Ante todo, tenemos que desglosar, a efectos de alcanzar nuestro proyecto reivindicativo, el *fetichismo* de la *magia,* puesto que ambos conceptos teóricos aparecen de vez en cuando intersectados, no ya sólo por la mediación de alguna teoría antropológica (el concepto de fetichismo que John Lubbock construyó en su obra clásica *La civilización primitiva* guarda ciertas semejanzas con el concepto de *magia* que J. G. Frazer desarrolló en *La rama dorada),* sino también a través del propio material etnográfico (quien manipula fetiches es el «feticheiro», «hechicero», «mago»). Incluso el mismo concepto psiquiátrico del fetichismo, al que nos hemos referido en el punto anterior, no está enteramente desvinculado (al menos si atendemos a la forma de las relaciones holóticas que utiliza) del concepto que algunos etnólogos se forjan de la magia «por contigüidad simpática», en tanto que (como dice Marcel Mauss), «la forma más simple de esta noción de contigüidad simpática, nos es dada en la identificación de la parte al todo» (Marcel Mauss y H. Hubert: *Esquisse d'une théorie de la magie,* 1902-1903, reimpresión en M. Mauss, *Sociologie et anthropologie,* París, PUF 1968, p. 57). *Totum ex parte:* la parte vale por la cosa entera. Los dientes, la saliva, el sudor, las uñas, los cabellos..., representan íntegramente a la persona (lo que dicho sea de paso, no es, en principio, ningún absurdo biológico, como tampoco lo sería para la teoría de los fractales de Mandelbrot). Si siguiéramos consecuentemente el criterio de M. Mauss, cabría decir también, por ejemplo, que la descripción que Minucio Félix nos ofreció *(Octavius,* IX, X) del modo como muchos paganos veían los ritos de los cristianos (reverencian los genitales del sacerdote, veneran la cabeza de un asno...), era una descripción de ritos fetichistas (al menos en su sentido psiquiátrico), tanto como una descripción de ritos mágicos.

Pero ¿qué sentido tiene este proyecto de «desglose» de los conceptos de magia y fetichismo? Sólo puede entenderse, a su vez, como un episodio del proyecto más amplio de «desglose», o delimitación, de todo un sistema de conceptos del cual *magia* y *fetichismo* forman parte, junto con *religión* y *chamanismo,* pongamos por caso. Conceptos que se intersectan profundamente en determinadas situaciones, pero que aparecen deslindados con nitidez en muchas otras. Parece que el sentido de este proyecto no puede ser

otro sino el de la tarea misma de llevar a cabo un conjunto de redefiniciones esenciales de cada uno de los conceptos teóricos de referencia. Tan sólo operando desde un sistema de definiciones esenciales podríamos, al parecer, esperar poder alcanzar un minimum de éxito en el análisis y valoración (a efectos de cualquier reivindicación siempre relativa) del superabundante material etnográfico e histórico que tenemos por delante.

Ahora bien: el recelo de los especialistas (etnólogos, filólogos, historiadores) ante las definiciones esenciales es proverbial, y no de todo punto injustificado. Cualquier definición «esencial» de *magia*, o de *religión*, o de *fetichismo* —dirán los especialistas—, resulta excesivamente rígida, incapaz de acoger las variedades y matices que los hechos (las fuentes, el material) nos proporcionan: las definiciones esenciales establecen disociaciones abstractas escolásticas, incluso apriorísticas, que son invariablemente desmentidas por los fenómenos.

Pero lo cierto es que todo el mundo utiliza, de algún modo, estas definiciones esenciales. Al menos implícitamente, aunque no sea más que por razón de utilizar los términos «magia», «religión», «fetichismo», en cuanto términos que no se confunden enteramente unos con otros. ¿Qué sentido tendría discutir la cuestión sobre si Jesús fue un mago o si fue un sacerdote, es decir: si Jesús es un «fenómeno mágico» (M. Smith: *Jesus, the magician*, New York, 1968), o si más bien, fue un «fenómeno religioso» (J. M. Hulk: *Hellenistic Magic and the Sinoptyc Traditions*, Londres, 1974) si no fuese posible distinguir, de algún modo, entre magia y religión? Reconociéndolo así, se diría que los especialistas tienden al siguiente «arreglo» (en realidad: a la siguiente «teoría de la definición»): aceptar las definiciones «conceptuales» a título indicativo («definiciones nominales»), acaso como una concesión obligada a las exigencias gramaticales de la exposición, pero resistiéndose a tomarlas como definiciones esenciales. Por tanto, manteniendo siempre su derecho a modificarlas («en nombre de las fuentes») y modificándolas, de hecho, añadiendo, o quitando, o variando, según situaciones *ad hoc*, que serán presentadas continuamente como transgresiones a la definición inicial (a la cual, por tanto, no se le concede demasiada importancia en el conjunto de la «actividad científica»).

En el caso que nos ocupa, las definiciones, tenidas por nominales, de referencia suelen ser las definiciones que Frazer construyó, en *La rama dorada*, de religión y magia *simpática* (ya sea

homeopática, regida por el principio de que «lo semejante causa lo semejante» —el brujo dayak simulando los movimientos del parto, ayuda a la parturienta, que se encuentra en una habitación próxima—, ya sea *contaminante*, la que se rige por el principio de que «lo que ha estado en contacto con otra cosa, mantiene su influjo sobre ésta» —la herida se alivia limpiando el cuchillo que la produjo). Mientras que la magia sería «manipulación de objetos, según secuencias que se suponen concatenadas de modo necesario e impersonal», las religiones supondrían actos dirigidos a lograr el favor de alguna entidad personal capaz, si lo quiere, de hacer o deshacer lo que se le pide por ruego, y a veces, por amenaza. Así —decía Frazer—, «siempre que se manifiesta la magia simpática en su forma pura, sin adulterar, se da por sentado que, en la naturaleza, un hecho sigue a otro hecho, necesaria e invariablemente, sin la intervención de ningún agente espiritual o personal [lo que no es exacto, puesto que, a veces, el mago pretende obligar a los agentes personales por actos mágicos]. De este modo, el concepto fundamental es idéntico al de la ciencia moderna... el mago no duda de que las mismas causas producirán siempre los mismos efectos... a menos que sus encantamientos sean desbaratados y contrarrestados por los conjuros más potentes de otro hechicero. Él no ruega a ningún alto poder, no demanda el favor del veleidoso y vacilante ser; no se humilla ante ninguna deidad terrible».

«Todos contra Frazer»: éste podría ser el grito de guerra de los especialistas en magia y religión, el lema de la crítica científica, desde Jensen a Malinowski, desde Maret a Lowie, de Lévi-Strauss a Harris, de Mauss a Max Weber, de Goldenweiser a Evans-Pritchard. Todos contra Frazer, pero girando siempre en torno a él. Unas veces destacando algunos de los rasgos con los cuales Frazer acompañó a su distinción principal (lo importante, dirán unos —Lowie, Goldenweiser—, son los rasgos psicológicos o sociales, por ejemplo, que el mago se comporta de modo conminatorio frente al sacerdote, actuando por medio de súplicas o ruegos; o bien, que la conducta mágica tiende a desarrollarse de modo individual, o con más ocultamiento que la conducta religiosa —que tiende a ser colectiva y pública; otras veces, rectificando, incluso invirtiendo ciertas notas diferenciales que figuraban, de algún modo, en la distinción de Frazer (la religión, dirá Jensen, es anterior a la magia; la magia es una religión degenerada), o bien, en tercer lugar, englobando la distinción en un concepto común, bien sea con la pretensión de neutralizar las diferencias («magia y reli-

gión son dos modos de comportamiento ante lo sobrenatural»), bien sea con la pretensión de mantenerlas, pero como puntos extremos de una serie continua («la magia es una antirreligión: maleficio contra sacrificio, iregularidad ceremonial de la magia frente a la regularidad del ceremonial religioso, secretismo de la magia frente a la publicidad del ceremonial religioso»), lo que explicaría la frecuencia con que las religiones derrotadas pasan a ser consideradas como formas de magia. Así, los romanos, vieron como mago a Zarathustra, o a la religión etrusca; los judíos, los albigenses, fueron considerados magos por la Iglesia Católica.

Lo que se le reprocha a Frazer, en sustancia, es lo siguiente:

1) Que sus definiciones son muy rígidas y escolásticas, porque ellas obligan a establecer separaciones artificiosas en el continuo de la realidad antropológica: el sacerdote, en el templo de Jerusalén, en determinadas fiestas, arrojaba agua sobre el altar para provocar la lluvia. ¿Habría que decir entonces que es un mago?

2) Que son definiciones externas, trazadas desde fuera (desde nuestra cultura, que distingue «asociaciones por semejanza» y «asociaciones por contigüidad») es decir, definiciones etic, (en el sentido de K. L. Pike) y que, por tanto, no es fácil la verificación emic de ellas. ¿Cómo aplicar, en efecto, la distinción entre magia y religión, tal como Frazer la propuso (la distinción entre concatenaciones impersonales y personales), en el ámbito de una cultura animista? Si todo está animado, no cabría hablar jamás de magia, en el sentido de Frazer. Además de estos reproches explícitos parece actuar, al menos implícitamente, otro género de reproches, que tienen que ver con los que el conductismo, de tipo fisicalista, oponía al «mentalismo»: el criterio conducta individual/conducta social, se mantiene en el plano conductal, mientras que el criterio «semejanza/contigüidad», se mantendría en un plano «mental» (estaríamos, en definitiva, en una sustitución parecida a la que determinaba, en muchos casos, la preferencia de los «ritos», sobre los «mitos», en el estudio de los materiales religiosos o mágicos).

Y, desde luego, se reprocha a Frazer su «intelectualismo», la tendencia a interpretar la religión y la magia como formas de «conciencia intelectual» (creencias, teorías), en términos proposicionales, como lenguajes apofánticos, evaluables según la verdad o el error; siendo así que la conducta del mago, tendría que ver, más bien, en cuanto conducta ritual, con una mera «representación del efecto» (Mauss), mientras que las religiones serían «expresión pura de la existencia» (*modernismo*, según la *Pascendi*, Bergson). Es

probable que las posiciones desde las cuales Wittgenstein formuló sus *Observaciones sobre la Rama dorada*, tuvieran algo que ver con las formas de antiintelectualismo aludidas: su concepción de la magia como «*Darstellung* del deseo», con la «representación del efecto» de Mauss; su concepción de la religión con el «modernismo existencial». (Vid. Javier Sádaba, *Lecciones de Filosofía de la Religión*, Mondadori, 89, cap. VI).

No pretendo, por mi parte, defender la distinción de Frazer de modo incondicional, puesto que sus definiciones, sin perjuicio de contener un núcleo certero (a nuestro juicio, la oposición entre lo impersonal y lo personal, más que la oposición entre la semejanza y la contigüidad) están muy toscamente construidas, al tratar de establecer la oposición magia/religión apelando a una oposición entre conducta causalista y conducta acausal, en el sentido humeano, como si la «leyes» de la magia homeopática, o de la magia contaminante, pudieran ser consideradas como leyes causales, y como si la acción de los sacerdotes, o de los dioses, hubieran de tener un significado acausal, por el hecho de ser volitivas. Mis reparos a los críticos de Frazer tienen que ver con las imputaciones que se le hacen: 1) por un lado, a su supuesta voluntad de alcanzar definiciones esenciales y, por otro 2) a la orientación eticista de las definiciones que propuso. En efecto:

(1) La voluntad de alcanzar definiciones esenciales nos parece ineludible en una construcción racional, científica o filosófica. Propiamente, no cabe siquiera hablar de definiciones meramente «nominales», si no media una relación, o un significado objetivo, que ha de haber sido formulado mediante una definición esencial. La rigidez no es una característica de las definiciones esenciales sino, a lo sumo, de las definiciones esenciales según el formato porfiriano, por género y diferencia específica, orientadas a determinar una especie o esencia invariable y distributiva. Pero cabe considerar otro tipo de esencias y de definiciones esenciales: esencias no rígidas, sino variables, según reglas de variación o transformación conceptual que puedan corresponder a la misma variedad empírica que, de este modo, podría quedar internamente conceptualizada. «Esencias plotinianas», podrían ser denominadas, ateniéndonos al siguiente texto de Plotino (VI,1; VI,2): «La raza de los heráclidas forma un género, no porque todos tengan un carácter común, sino por proceder de un tronco». Son conceptos, por tanto, que no encomiendan al material, o a los hechos, la tarea de variarlos, sino que son los mismos conceptos aquellos que, en su desarrollo,

varían internamente, precisamente para recoger conceptualmente la variación del material. Los matemáticos nos ofrecen los mejores ejemplos de estas estructuras esenciales transformacionales: la elipse, es una estructura suceptible de ir tomando infinitos valores paramétricos capaces de ajustarse a la variedad empírica de las óbitas celestes, por ejemplo. Una estructura que se transforma además, por sí misma, en círculo o en hipérbola, sin por ello perder su contenido esencial. No se trata, por tanto, de devaluar las definiciones esenciales, como si fueran meras definiciones nominales, pretendiendo acogerse a las situaciones empíricas; se trata de conceptualizar, si es posible, estas situaciones empíricas en un concepto que admita, a su vez, el desarrollo de sus valores internos. En *El animal divino*, utilizamos una teoría de la esencia que, aplicada a la definición esencial de la religión, abriese la posibilidad de un desarrollo dialéctico interno. Partiendo de un *núcleo* esencial, debía mostrarnos, a través de un curso histórico dado, la variación del *cuerpo*, también esencial, y la transformación de la religión en estructuras que incluso ya dejan de ser religiosas.

Nos inclinaríamos a tratar el concepto de magia de un modo similar: una definición esencial no porfiriana, comenzaría por determinar un núcleo de la magia tal, que fuera capaz de desenvolverse en un cuerpo cambiante hasta un punto tal, en el que la magia pudiera quedar transformada conceptualmente (no sólo empíricamente) en otras estructuras, eventualmente, en religión o en ciencia —a la manera como la elipse se transforma en círculo o en hipérbola. El *núcleo* de la magia, si tenemos en cuenta que el *cuerpo* se constituye a través de materiales tomados del medio, podría evolucionar en las sociedades preestatales, de un modo distinto a como puede evolucionar en las sociedades estatalizadas. Por ejemplo, en las sociedades preestatales o dotadas de un Estado débil, las ceremonias mágicas, junto con las religiosas, podrán marchar a la par; pero en una sociedad estatalizada, la magia tenderá a ser considerada ilícita —y no sólo la magia negra, *goetella,* sino la blanca, *theurgia*—, mientras que la religión tenderá a ser convertida en religión de Estado. En su curso *evolutivo,* la magia debería poder recorrer la más amplia combinatoria de situaciones, afectada, cada una de ellas, de un grado de probabilidad determinado: unas veces, recorreremos una situación de intersección parcial con la religión; otras veces, deberemos poder construir la situación de disyunción antagónica; menos probables serán las situaciones de absorción, o inclusión de la religión por la magia (¿panmagismo zoroástrico?),

o de la magia por la religión (que comportaría, por cierto, la disolución del núcleo originario, y tal sería el caso del cristianismo más radical).

(2) Tampoco encontramos justificada la pretensión de reducir al plano emic, todo tipo de definición «esencial» en virtud del supuesto de que el plano etic ha de considerarse siempre externo y accidental. Esta pretensión equivaldría a hacer de los contenidos emic algo así como fenómenos absolutos, datos incorregibles de un *cógito* peculiar, a saber, el *cógito* del sujeto agente, tal como es contemplado por el etnólogo. Los datos emic vienen a ser los *cogitata* fenoménicos e irreductibles, en el sentido de Husserl. Sin embargo, estas pretensiones nos parecen inadecuadas. El *cógito* de los sujetos agentes, dista mucho de poder ser resuelto en *cogitata* claros y distintos; con frecuencia es un *cógito* que se resuelve en formas diversas de la falsa conciencia, o de la conciencia confusa (véase la cuestión 9.ª). Según esto, los contenidos emic no podrán siempre entenderse como fenómenos absolutos y verdaderos; muchas veces son fenómenos falsos, apariencias, y sólo desde coordenadas etic, podemos expresar esa apariencia o falsedad. La eucaristía de los cristianos podrá ser vista emic, no sólo como una teofagia, sino como una forma de canibalismo (al menos, el propio Tertuliano lo sugiere), pero etic, esa acusación es absurda porque la manducación del pan sagrado nunca puede ser confundida por un científico con la manducación de carne humana. Además, el análisis y sistematización de ciertos contenidos emic, no nos remite siempre al plano etic, pero tampoco puede ser reducido al plano estricto emic, pues los agentes acaso no tienen conciencia refleja de tales análisis y sistematizaciones. Aquellos que Oepler designaba como «postulados culturales», no se recogen en un plano etic estricto, y su sistematización más bien se parece a una teología emic. Y las «leyes de asociación por semejanza y contigüidad», invocadas por Frazer, no tienen por qué ser consideradas como contenidos emic. Más aún, en el plano etic, esas asociaciones, en cuanto soportes de la relación causal, son erróneas, al menos desde determinadas doctrinas de la causalidad. En efecto, constituyen una reexposición «teológica» de los principios emic que, si bien no se mostrarán como plenamente emic en el plano de la representación, sí pueden considerarse emic en el plano del ejercicio. Según esto, podrá considerarse como un grave error el interpretar las «leyes de la magia», de Frazer (lo «semejante causa lo semejante...», etc.) como leyes etic causales y externas a los fenómenos,

como una mera «racionalización» de la conducta mágica que nos permitiera aproximar ésta a la conducta científica, como el propio Frazer sugirió. Este error encubre un desconocimiento total del significado de la «nematología», en este caso, de la teología de la magia (por así decirlo), que no puede definirse como la racionalización de la dogmática sino, como ya hemos dicho en la cuestión 2.ª, como la formulación de sus contenidos, acaso más incomprensibles. La teología tomista de la transustanciación no es, en modo alguno, una racionalización de la eucaristía, sino una reformulación del milagro en el ámbito del sistema hilemórfico aristotélico; las «leyes de la magia» de Frazer, lejos de aproximar la magia a la ciencia, la alejan, de modo irreversible puesto que tales leyes constituyen la expresión de la transgresión más radical imaginable de las leyes que presiden la relación causal. La «semejanza» entre magia y ciencia propuesta por Frazer, es puramente abstracta (las concatenaciones impersonales) y en ningún caso puede utilizarse en contextos de «contigüidad» genética. En este contexto, por el contrario, es donde cabe mantener nuestra tesis: que la magia, lejos de educar a las gentes en las categorías causales, las ha deseducado, y, por tanto, la magia ha bloqueado la construcción de la ciencia mucho más que la religión (sobre todo si nos referimos a la religión cristiana, por su creacionismo, y a la ciencia moderna, por su operacionismo). Pero únicamente podemos mantener estas tesis cuando disponemos de una concepción rigurosa de la relación causal, una concepción que, siendo en parte etic, no por ello pierde la capacidad de reformulación de situaciones emic dadas (porque la oposición etic/emic, no tiene sentido disyuntivo, sino alternativo). ¿Con qué recursos procederá cualquier especialista —etnólogo, historiador—, en el momento de juzgar sobre la naturaleza causal o acausal de ciertas conexiones mágicas emic, si no dispone de una teoría adecuada de la causalidad, si sólo le es dado acogerse a cualquier «autoridad», aunque sea la de Hume, como un modo de «salir del paso»? Su actitud tendría el mismo alcance que la del historiador-filólogo de la Geometría que pretendiese dar cuenta de la concepción pitagórica emic de los irracionales, desconociendo la teoría moderna (etic) de los números reales.

(3) Suponemos que las definiciones de magia y religión de Frazer, determinan el *núcleo esencial* —aunque no la esencia íntegra— de estas instituciones, y que lo determinan confusamente, al ofrecerlo «envuelto» en determinadas ideas causales, a nuestro juicio, impertinentes. Habría que comenzar purificándolo, para

extraer el *núcleo*, de esa envoltura causal que juzgamos inadecuada. Por nuestra parte, llevaremos a cabo esa purificación acogiéndonos a la distinción gnoseológica entre metodologías *α operatorias* y *β operatorias* (tal como han sido expuestas en *El Basilisco* n.º 2).

Esta distinción es capaz de incorporar, en su plano, lo que consideraremos contenido nuclear abstracto de la oposición de Frazer, a saber, la contraposición entre concatenaciones de términos formalmente «impersonales» (magia), y concatenaciones de términos «personales» (religión). Contraposición que, aunque por sí misma, es excesivamente abstracta y poco significativa, tiene capacidad para recuperar un significado definicional, en el contexto de la distinción gnoseológica de referencia.

En efecto, la oposición entre metodologías *α operatorias* y *β operatorias* fue inicialmente formulada para dar cuenta de la distinción (gnoseológica) entre las ciencias naturales (*α operatoriasn*) y las ciencias humanas y etológicas (*β operatorias*). Pero se extiende, obviamente, a las tecnologías correspondientes, dada la continuidad que damos por supuesta entre las ciencias y las tecnologías. Hablaremos pues de tecnologías *α operatorias* para referirnos a aquellas tecnologías que se aplican a campos de términos en los cuales ha sido lograda la abstracción del sujeto operatorio (podríamos hablar de «secuencias impersonales»); hablaremos de tecnologías *β operatorias* para referirnos a aquellas tecnologías que se aplican a campos de términos entre los que figuran intercalados formalmente los propios sujetos operatorios. Una tecnología de caza al acoso es *β operatoria*, porque ella se aplica en un campo en el que figuran animales que se suponen actúan como sujetos operatorios; una tecnología de fabricación de vasos de cerámica es *β operatoria*, porque se supone que el barro, el fuego, etc., no actúan como sujetos operatorios (lo que no excluye que el análisis del propio proceso de fabricación sea *β operatorio*). Una tecnología quirúrgica aplicada al cerebro de un animal es, formalmente *α operatoria*, aunque materialmente, el cerebro forma parte de un sujeto operatorio.

El concepto de *tecnologías α*, o de *tecnologías β*, se configura en principio, con independencia del contenido causal o acausal, de las relaciones implicadas. Puesto que, tanto las *tecnologías α*, como las *β*, pueden ser causales, como también pueden ser acausales. Habrá tecnologías causales (desde el punto de vista etic de la teoría de la causalidad de referencia) cuando en el sujeto operatorio se desencadene una cadena de sucesos causalmente concatenados.

Esto quiere decir, principalmente (desde la perspectiva de la teoría general de la causalidad que tomamos como referencia: vid. artículo «Causalidad», en *Terminología científico-social*, Anthropos, 1988) que median esquemas procesuales de identidad *sustancial*, entre determinados términos de la secuencia, que se ha producido una fractura de esta identidad (es decir, un *efecto)* y que existe un determinante causal de esa fractura que ha de estar inserto en una «armadura» tal, que no sólo lo vincula a la identidad procesual de referencia, sino que también lo desvincula de terceros contextos, evitando el proceso *ad infinitum* en cada suceso causal. La teoría general de la causalidad que tomamos como referencia se opone, muy especialmente, a la teoría humeana basada en la «evacuación de los contenidos», ligados por el nexo causal, y en la pretensión de reducir la relación causal a una relación de regularidad; porque si la causalidad incluye esquemas de identidad sustancial entre antecedentes y consiguientes, la *materia* de la conexión no podrá ser evacuada, y si la propia regularidad tiene que ver con la causalidad, será a título de indicio *ordo cognoscendi* de la identidad sustancial, y no *ordo essendi* como razón de la regularidad. Para decirlo brevemente, la regularidad humeana es indicio de causalidad, en la medida en que ella pueda ser un resultado de la identidad: hay regularidad porque hay causalidad (pero no hay causalidad porque haya regularidad).

Según esto, hablaremos de las secuencias causales como si fueran «circuitos causales» que pueden tener lugar en recintos finitos de la realidad procesual, que no necesitan vincularse a una supuesta «concatenación universal» que anularía la posibilidad de hablar de un proceso causal determinado. Pero sería necesario reconocer la realidad de tecnologías no causales en todos los casos en los cuales no tengan aplicación formal estas «leyes de los circuitos causales». Aquí es necesario distinguir, a su vez, los casos en los cuales quepa hablar de series o circuitos causales que, aunque no lo sean efectivamente, lo sean al menos intencionalmente (en cuanto pretenden ajustarse a las leyes de la causalidad acaso incorrectamente aplicadas) y aquellos otros en los cuales, ni siquiera haya una posibilidad de hablar de leyes causales, de un modo objetivo (aun cuando, subjetivamente, alguien quiera darles un sentido causal). Hablaremos de circuitos causales aparentes y de circuitos acausales. Y no será legítimo confundir un circuito causal aparente, o erróneo —por ejemplo, el canto del gallo como causa de la salida del sol— con una secuencia, o circuito, acausal (los

primeros compases de una sonata, o los primeros pasos de una danza, no son la causa de los compases o pasos subsiguientes).

En la teoría de Frazer la magia parece que se entiende como una tecnología causal aparente, diríamos como una tecnología-ficción. De ahí su carácter sobrenatural o irracional y, a la vez, su supuesta analogía con las tecnologías efectivas o con las científicas (analogía fundada en una característica común a todas ellas, el reconocimiento de un orden objetivo de las secuencias). Pero este modo de entender la magia es gratuito y se basa en la confusión que lleva a reducir las tecnologías acausales al caso de las tecnologías causales aparentes. Con independencia de que, en algunas circunstancias, alguien pueda interpretar una tecnología acausal como si fuera una tecnología causal, lo cierto es que una tecnología acausal puede mantenerse como tal en su propio terreno. Más aún, una tecnología tendrá que ser considerada inicialmente acausal (en el sentido de su intencionalidad objetiva) cuando sus consecuencias incluyan una transgresión formal de las leyes de la causalidad tomadas como referencia. Tal ocurre con las leyes de la magia homeopática o contaminante de Frazer. Porque la magia homeopática no incluye esquemas de identidad sustancial y porque la magia contaminante no excluye la concatenación universal de todas las contigüidades recursivas. Mientras que en las tecnologías reales el efecto es producido mecánicamente (observa Mauss) y los productos son homogéneos [interpretamos: con identidad sustancial] a los medios de su producción, en las conexiones mágicas no lo son. Y esto es lo que, a nuestro juicio, no puede confundirse con la consideración de las secuencias mágicas como si fueran secuencias causales aparentes. Las secuencias mágicas serán secuencias *α operatorias* acausales y por ello, en lugar de constituir una anticipación de la ciencia, pueden llegar a ser un bloqueo para la misma. La insistente analogía entre la magia y la ciencia debe ser puesta en entredicho (o limitada al mero sentido de «automatismo» en el desarrollo de una secuencia de términos dados).

El *núcleo* de la oposición entre magia y religión lo formularíamos, en conclusión, de este modo: la magia se organiza, como su núcleo, en torno a una tecnología *α operatoria* acausal (y no causal-aparente), orientada a obtener determinados objetivos *(prolépticos)* mediante la simulación intencional de una construcción de esos mismos objetivos propuestos (Hubert y Mauss, lo expresan de este modo —aunque sin advertir que la representación del efecto en la misma prólepsis-anamnesis—: el *mínimum* de repre-

sentación que comporta todo acto mágico, es la representación de su efecto). La religión, en cambio, sería en principio una tecnología *β operatoria* de tipo causal (bien sea efectiva, si los númenes sobre los que opera son reales, bien sea meramente intencional, o realizada en la mera apariencia, si los númenes sobre los que opera son imaginarios). La aplicación cruzada (no formal) de las *metodologías α* tendrá lugar cuando aplicamos esta metodología a *campos β*, pero no formalmente, sino de suerte que sean los propios sujetos operatorios aquellos a los que se somete a la *metodología α*. Nos aproximaríamos así a la llamada magia «ceremonial», o «ritual», en la que se actúa por medio del conjuro o *incantatio* que se supone dirigido a demonios, o a otro tipo de númenes, a fin de *obligarlos* a realizar determinadas acciones, de lo que nos da abundantes ejemplos N. Cohn en *Los demonios familiares de Europa*, cap. 9; o también, lo que Hubert llamó «magia indirecta», la que necesita la intervención de demonios, dioses o animales, y no la mera manipulación de objetos (como la magia directa).

De lo anterior, no se sigue que la magia implique una «concepción del mundo» de signo «sobrenatural». Posiblemente, muchas tecnologías mágicas, más que de una «concepción del mundo», derivan de tecnologías efectivas previas, por estilización metafórica de las mismas, por sustitución de las identidades sustanciales por identidades esenciales analógicas. De este modo, habrá que suscitar, en cada caso, la cuestión de la intencionalidad objetiva, discutir si las tecnologías mágicas concretas son causales-aparentes, o si son simplemente acausales. La ceremonia mágica que consiste en clavar puñales en la efigie de una persona, acaso no tiene inicialmente la intencionalidad objetiva de conseguir, por vía causal, la muerte de esa persona (puesto que, de hecho, no la consigue, en general, ¿cómo demostrar esa intención mental subjetiva?). Las secuencias *α operatorias* acaso constituyen sólo una analogía de la muerte que sea bastante para satisfacer un deseo que no quiere llegar «a mayores», para liberar una tensión emocional insoportable siguiendo un camino analógico y no causal. Aquí pondríamos el fundamento de las llamadas «teorías emocionales» de la magia —en rigor, teorías defectuosamente conceptualizadas, porque la emoción no excluye la analogía teorética, sino que precisamente se canaliza a través de ella.

El concepto de mago, que se deriva del concepto inicial de magia expuesto, se corresponde bastante bien con el concepto de mago, en sentido amplio, que Evans-Pritchard ofreció en su famo-

so estudio sobre los Azande, como si fuera una mera transcripción emic de ciertos contenidos de la cultura azande, en la época en que él los estudió; pues el mago, en sentido amplio, comprende tanto al mago que practica magia buena o neutra (ira, ngwa), acaso la magia de adivinación como al *hechicero* (sorceler) que practica una magia maléfica (ira gbgtita, *ngwa):* ambas tienen en común (dicho en nuestros términos) la tecnología *α operatoria* acausal. Por ello el mago, y en particular el hechicero, se contradistinguen, en principio, del brujo *(whitcher)* precisamente (en nuestros términos), porque el brujo no tiene mecanismos propios de las tecnologías *α operatorias* o, si los utiliza, es siempre a partir de sus poderes no tecnológicos sino, por ejemplo, innatos (incluso heredados) o místicos; por ejemplo, alguien es brujo porque tiene *mangu,* que no es ningún espíritu o entidad indeterminada, como *mana,* sino algo así como una bolsa negruzca o rojiza (que se encuentra en su vientre). Esto no impide que el brujo utilice también sus armas en este sentido, resultando ser prácticamente indistinguible del mago. Se comprende que Aurora González Echevarría, en su magnífica obra sobre *Invención y castigo del brujo en el África negra* (Barcelona, 1984) se incline a utilizar el término *brujo* en el sentido inclusivo (de mago). Pero no por ello (me parece), el concepto de magia se desvanece; simplemente varían quienes utilizan los procedimientos mágicos, pero el brujo puede no utilizarlos y sigue siendo brujo. Y entonces se mantiene más en la cercanía del «sacerdote», incluso del místico (cuando el brujo se transforma en leopardo, o en pájaro), o simplemente en la cercanía del adivino que (como el astrólogo) ya no tiene que ver con la religión en sentido estricto.

(4) El concepto de magia que hemos expuesto, se refiere sólo al *núcleo* de la magia, pero el *núcleo* no es la *esencia* íntegra. El *núcleo* nos remite a una situación particular, dada por un contexto (construido por la religión, la tecnología...) que, precisamente, permite que ese *núcleo* mágico se reproduzca una y otra vez como tal, en cuanto contradistinto de otras muchas tecnologías colindantes. Pero la propia evolución del contexto puede modificar produndamente el alcance y significado de las tecnologías mágicas (unas veces, ellas podrán coexistir con las tecnologías de fabricación, o con las religiones; otras veces, resultarán ser incompatibles con ellas, adquirirán una polarización anti-religiosa, o tenderán a imponerse sobre todas las demás); unas veces, el influjo del contexto tenderá a aumentar el peso de las tecnologías mágicas, y otras

veces, tenderá a disminuirlo hasta reducirlo a cero, y no siempre por mera extinción, sino por reabsorción del *núcleo* originario en un cuerpo capaz de absorberlo (en nuestro caso, o bien el *cuerpo* de la religión, o bien el *cuerpo* de la ciencia). En efecto:

1) Si los sujetos operatorios que intervienen en los circuitos tecnológicos mágicos van siendo sustituidos, de modo estable, por sujetos o númenes divinos, lo que puede tener lugar de muchas maneras (particularmente a través de sacerdotes que asumen las tecnologías mágicas), se comprende que las instituciones mágicas puedan ir paulatinamente adquiriendo la coloración de la religión. Pues el mago, subordinando sus poderes mágicos a su condición de sacerdote, podrá, al mismo tiempo, ir transformando, por intercalación de operaciones atribuidas a númenes ante los cuales él es el mediador, las secuencias *α operatorias* en secuencias *β operatorias*, de naturaleza religiosa, e incluso, causal-aparente. La tesis doctoral (todavía inédita) de A. Pedregal, *La magia en el cristianismo primitivo* (Oviedo, 1988) ofrece un material copiosísimo que demuestra el enorme alcance que las instituciones mágicas tuvieron en el desenvolvimiento de la nueva gran religión mediterránea. El interés principal de la tesis, desde nuestra propia perspectiva, reside en los momentos en los que ella no trata de ser un mero análisis de los «componentes mágicos residuales», o de las «intrusiones mágicas» en el cristianismo primitivo, cuanto una exposición dialéctica de la evolución de una ingente masa de instituciones mágicas hacia la forma de instituciones religiosas. La cuestión: «¿Cristo mago o Cristo sacerdote?», no la entendemos sólo como cuestión taxonómica en función de definición porfiriana preestablecida o, a lo sumo, como cuestión de crítica a toda taxonomía (Cristo es, a veces mago, a veces sacerdote), sino que es, sobre todo, una cuestión de evolución masiva de instituciones mágicas en instituciones religiosas, transformación propiciada por el carácter creacionista de una religión superior.

2) Si las secuencias acausales propias de las tecnologías mágicas pueden ser sustituidas, en todo, o en parte considerable, por secuencias causales, al menos en un sentido formal intencional (lo que comienza a tener lugar, no necesariamente por la intercalación de nuevos eslabones, sino por reinterpretación de los antiguos en marcos causales, intencionales o efectivos), entonces podríamos hablar de una evolución, o transformación, de las instituciones mágicas hacia la forma de instituciones científicas, o causales. Lo que en la situación anterior corría a cargo, principalmente de la

«teología mágica», en la situación presente correrá a cargo de la física (o al menos intencional).

Consideremos el caso del amuleto apotropaico, en otro tiempo tan frecuente en España (¿influencia árabe?), de la higa de azabache, o del azabache en forma de higa (cigua). Este amuleto se utilizaba como una defensa ante el mal de ojo (aojo), producido por la mirada de ciertos individuos a quienes se les consideraba dotados de un poder especial. Parece que estamos ante un caso típico de fenómenos que tienen que ver con la magia; sin embargo, es lo cierto que el análisis de la mirada maléfica, o del amuleto de azabache, en términos mágicos (magia homeopática, magia contaminante), se mueve en un terreno puramente especulativo, por falta de datos. También son especulativas las explicaciones psicológico-genéticas que apelan a los procesos emocionales. No más especulativas serán las hipótesis que tiendan a ajustar estos fenómenos en un marco causal, desde el cual podrán incluso llegar a dejar de ser consideradas mágicas. Esta hipótesis servirá, al menos, para analizar las condiciones de aplicación del concepto de magia, tal como lo estamos reconstruyendo. Supongamos, a este efecto, que la sociedad en la que registramos los fenómenos de referencia tienen, entre los contenidos de su concepción del mundo, la doctrina de que la mirada consiste en un proceso por el cual sale un fuego sutilísimo de los ojos (de hombres y animales), que va a encontrarse con el fuego (la luz) procedente de los objetos. Esta doctrina no tiene nada que ver con la magia, e incluso puede considerarse como una «explicación» muy refinada, aunque sea errónea (como lo era la del flogisto), del mecanismo de la percepción visual, que se encuentra entre los médicos y filósofos griegos (Almeón, Platón), y entre médicos y escolásticos árabes y cristianos medievales, o del Renacimiento, como Francisco Valles, por ejemplo. («Pero aun siendo esto cierto [que la visión implica una admisión de especies de la misma naturaleza de los colores, que son como llamas producidas por la «luz fría» del cielo, que llegan al mismo cristalino], la visión no es posible sin que haya una emisión de la potencia visiva y que... aunque el color pueda verse mediante el ingreso de la especie en la pupila, sin embargo, no puede verse la magnitud ni el lugar sin que la facultad se traslade hasta el mismo lugar del objeto», leemos en el lib. 29, cap. XXVIII, de las *Controversiarum medicorum et philosophorum,* 1564). Dentro de este supuesto, es también una consecuencia racional (natural) reconocer la posibilidad de que algunos individuos, por la intensidad del

«fuego de sus ojos», o por su particular composición (idiosincrasia), puedan tener, por motivos naturales una mirada dañina, a la manera como pueden despedir un perfume desagradable. La capacidad de producir «mal de ojo» podría asociarse, por tanto, a esta disposición. Santo Tomás se refiere a los espíritus vitales maléficos que actúan a través del aire, y Fray Martín de Castañega decía que los niños reciben mal de ojo porque muchas personas lanzan con las miradas impurezas y suciedades que tienen efectos venenosos (vid. Caro Baroja, *Algunos mitos españoles*, Ediciones del Centro, Madrid, 1984, p. 259). La interpretación del «aojo» como proceso natural permitirá también dar cuenta del «mecanismo causal» (imaginario sin duda, pero no mágico) del amuleto de azabache, o bien, a partir de la capacidad, atribuible a su negro intenso, de absorber los rayos del aojador (acaso a partir de la capacidad de devolverlos como un espejo similar al que mata a los basiliscos: de hecho suele verse en el azabache un medio para fortificar la vista de las personas normales que lo miran), o bien a partir de su capacidad (ahora debida en parte a la forma del amuleto) de diversión, como dice Cobarrubias, o desviación de la mirada fascinadora.

La primera hipótesis, constituye un ejemplo muy notorio de la aplicación formal de *metodologías α* porque, aun cuando estemos hablando de sujetos que miran, estos sujetos están siendo considerados no como tales sujetos, sino como «sistemas mecánicos emisores de luz a través de sus ojos», de una luz que se absorbería, o reflejaría, también mecánicamente, por el amuleto (se diría que el amuleto ejerce una función natural, similar a la de esas pulseras antirreumáticas interpretadas, sin duda fantásticamente, en el ámbito de nuestros conceptos populares relativos al electromagnetismo). La segunda hipótesis ya parece introducir otra consideración del sujeto, pues éste ya no figura en cuanto despide fuego maléfico, sino en cuanto desvía su mirada atraído (divertido) por la higa; se diría que ahora el aojador está siendo tratado etológicamente, mediante un «engaño», según una metodología *α operatoria,* lo que pondría al amuleto más cerca de la religión (dado que la mirada también es animal) que de la magia. Sin embargo, y dado que esta interpretación de la función apotropaica del amuleto como «engaño», está, en todo caso, subordinada a la línea principal de su función (que es evitar que el fuego maléfico llegue al niño, etc.) podemos concluir que, en ambos casos, el amuleto resulta intercalado en un proceso causal, imaginario, pero no mágico, si es que éste es acausal (aun dentro de las *metodologías α).* Pues esa acau-

salidad (y es un caso típico de magia contaminante) supone que la herida de arma blanca mejorará, y aun curará, untando el arma que la produjo y limpiándola (y esto, aun cuando el propio Francis Bacon lo haya creído así, según subraya Frazer). Es menos irracional la creencia en el mal de ojo de Fray Martín de Castañega, que la creencia en el procedimiento para curar la herida del canciller Bacon, «el instaurador de la moderna ciencia natural», porque la creencia de Bacon es, formalmente, mágica, mientras que la de Castañega no lo es (aunque sea errónea).

(5) En cualquier caso sólo tiene sentido hablar de reivindicar (o de negar la reivindicación) instituciones como el fetichismo, cuando aceptamos que estamos manteniendo una perspectiva filosófica. Desde el punto de vista de un etnólogo, de un antropólogo especialista, o de un científico, la cuestión de la reivindicación podrá parecer desorbitada y aun un mero sinsentido. Ellos se han trazado unas tareas positivas de investigación en el marco de una neutralidad axiológica, respecto del cual, resultaría muy poco científico suscitar cuestiones como la enunciada. Por nuestra parte, aceptamos plenamente las razones de los especialistas. Pero hacemos algo más que aceptarlas, «dejarlas ahí» y dedicarnos a otras cosas. Aceptarlas significa sobre todo, más que «acatarlas» como si fueran la revelación absoluta de la verdad, para mirar a continuación a otro lado, tomarlas en cuenta, partir de ellas, pero tratar de entender lo que ellas dicen cuando cambiamos las referencias, o las insertamos en contextos más amplios. Los resultados de la ciencia antropológica podrían considerarse, respecto de la Filosofía de la religión como si fueran sus dogmas de fe: la Filosofía de la religión sería algo así como la teología de las ciencias positivas, el requerimiento para conocer el sentido de sus resultados desde «coordenadas envolventes» de las mismas especialidades científicas. Y, evidentemente, como le ocurría a la Teología, también de vez en cuando se verá obligada a precisar, y aun a rectificar, los propios contenidos revelados. Esto es debido a que los circuitos que recorre el especialista del fetichismo han de ser necesariamente muy delimitados y, por tanto, han de dejar fuera muchos contenidos con los cuales el fetichismo ha de estar concatenado. Reviste una gran dificultad, por este motivo, precisar los criterios de esta delimitación a efectos de establecer un *cierre categorial* más o menos precario. Por nuestra parte, nos valdremos, en esta ocasión, de la distinción del punto de vista emic y el punto de vista etic, de K. L. Pike, en tanto ella proporciona un criterio significativo, al menos,

a grandes rasgos: los especialistas en fetichismo que, como tales, renuncian ascéticamente a cuestiones trascendentales (como puede ser la cuestión de la reivindicación) y buscan atenerse a los hechos, lo que en rigor están haciendo (puesto que el fetichismo no es un hecho, ni siquiera un conjunto de hechos, sino una teoría) es atenerse a la perspectiva emic, única desde la cual, cobra cierta apariencia hablar de hechos (emic) en un sentido operacional. Pero estos hechos emic, no agotan el campo del fetichismo. Sobre todo, porque estos hechos emic no son todos concordantes (unas veces los informadores nativos dirán que aquello a lo que el etnólogo llama fetiche, es una estatuilla que lleva dentro a un «espíritu residente», y otras veces, el etnólogo creerá entender que el fetiche lo es en virtud de su propio «bulto configurado»).

(6) En nuestro caso podremos proceder dialécticamente *ad-hominem* mostrando la imposibilidad de que un especialista mantenga la neutralidad en el momento mismo de proponerse la tarea de coordinar los resultados de las investigaciones emic, en tanto ellas son diversas entre sí, no concordantes de modo inmediato. Nuestra prueba consistiría en presentar un sistema de alternativas tales, ante las cuales resultaría imprescindible «tomar partido» para poder llevar a cabo una teoría del fetichismo capaz de concatenar los diversos resultados emic ofrecidos por el especialista. No tomar partido por una opción es tomarlo por la otra, y suponemos que sólo tomando partido, puede configurarse la misma idea de fetichismo. Y si todo esto es así, cabrá concluir que el fetichismo es, en efecto, una teoría, y que el propio fetiche que está en la vitrina del museo, lo está en función de unos principios, en virtud de los cuales, es llamado fetiche. Una teoría que por la naturaleza de sus presupuestos es, ante todo (acaso por desgracia), una teoría filosófica, y no una teoría científica, puesto que parece imposible cerrar categorialmente desde una perspectiva emic, a todos los contenidos materiales que comprende.

He aquí los tres pares de alternativas (que, por otra parte, se intersectan necesariamente) que envuelven siempre cualquier análisis emic de los fenómenos fetichistas:

I. Primer criterio, de orden estructural, es decir, relativo a la misma naturaleza del fetiche en cuanto tal. El objeto fetiche:

A) ¿Tiene su valor, cobra su «prestigio» *sui generis* como fetiche en virtud de su misma corporeidad, de su entidad física (incluyendo aquí la eventual función atribuida a esta entidad como «concentradora» de energías, *mana*, o fuerzas materiales del contorno del fetiche)?, o bien,

B) ¿Tiene su valor, o toma su «prestigio» como fetiche, en cuanto es recipiente (estuche, soporte, significante, habitáculo, envoltura) de un espíritu residente capaz de emigrar a otros habitáculos?

La distinción entre el supuesto A) y el supuesto B) (la distinción entre fetiches sustanciales y fetiches habitáculos) no es siempre clara, dada la ambigüedad del concepto de «espíritu residente». Pues este espíritu (o ánima) puede, a veces, sobreentenderse como una entidad corpórea más sutil (por ejemplo, gaseosa, al modo del «animus» de los epicúreos), o incluso, como una entidad cuasi incorpórea («energía», «mana», de Codrington) que se supone actuando dentro del cuerpo del fetiche, aunque sustancialmente unida a él, sin perjuicio de admitir que ha procedido de fuera. En estos casos, decidirse entre la opción A) o la opción B), no es nada fácil, pues todo depende del grado de intervención del cuerpo del fetiche en su condición de tal o, si se prefiere, de la «unión hipostática» entre el cuerpo del fetiche y su espíritu residente. Nosotros nos inclinaríamos por la opción A, siempre que el cuerpo del fetiche desempeñe un papel central en la condición de fetiche, por ejemplo, como objeto capaz de concentrar en unión sustancial una energía cósmica que, sin embargo, puede recibir de su entorno, o que, incluso, fluye a su través. Se comprende que la distinción entre fetiches sustanciales y fetiches habitáculos, no podrá decidirse fácilmente por motivos emic, siendo así que, en este plano, la distinción no aparece siempre; la distinción es propiamente etic, pero no por ello evitable.

II. Segundo criterio, de orden genético: cualquiera que sea la naturaleza del fetiche (sustancial o habitáculo), tendremos siempre que decidirnos, en lo que repecta a la génesis (emic) de su prestigio, entre la tendencia a considerar al fetiche como poseyendo su valor de tal, en virtud de la misma configuración de su cuerpo (tanto si esta configuración es espontánea, natural, como si resulta de las operaciones humanas del arte) —y entonces hablaremos de «fetiche originario»; o bien, si el valor de fetiche lo ha adquirido como resultado de su contacto con otras entidades que tenían ya, por sí mismas y previamente, ese valor excepcional —y entonces hablaremos de «fetiche derivativo». Tampoco será fácil decidir sobre el carácter absoluto o derivativo de un fetiche, dado que la derivación no es siempre unívoca. Con frecuencia un objeto es fetiche tras haber sido tallado por un fabricante y aunque no medie ninguna ceremonia de confirmación como tal fetiche ¿podríamos hablar de fetiche originario?, ¿no serán las propias operaciones del fabricante los canales por los cuales se le comunica su valor de fetiche?

Además, esta opción no suele presentarse emic cuando el fetiche está ahí y se ha cortado la referencia al origen.

III. El tercer criterio es de orden funcional teleológico y nos lleva a distinguir dos casos, según que el valor del fetiche, en cuanto tal, esté dado por su referencia a sí mismo (podríamos hablar de fetiche absoluto, autogenérico, no porque carezca de toda relación, sino porque como tal fetiche no la muestra y, por decirlo así, no es un mediador hacia otros fines, sino el fin de las demás relaciones), o bien, está dado con referencia a otros términos o fines (protección de tormentas, arma de ataque, etc.). Hablaremos en este segundo caso, en general, de fetiches instrumentales, y no porque el fetiche absoluto no tenga funciones instrumentales, sino porque las funciones de que se habla están definidas fuera del propio fetiche. También aquí será muy difícil en cada caso determinar emic si un fetiche es instrumental o absoluto, pues las funciones pueden ser descritas de maneras no concordantes, pueden estar sobreañadidas al fetiche absoluto o, por el contrario, puede sostenerse que el fetiche absoluto no existe, que es la clase vacía.

Cruzando las alternativas dadas, según los tres criterios expuestos, obtenemos la siguiente tabla de desarrollo booleano de las alternativas básicas del fetichismo:

TABLA DE DESARROLLO DE LAS ALTERNATIVAS BÁSICAS SOBRE EL FETICHISMO

Criterio estructural / *Criterio genético*	*A* *Fetiche sustancia*	*a* *Fetiche habitáculo*	*Criterio funcional*
B Fetiche originario	(1) A B C	(5) a B C	C Fetiche absoluto
	(2) A B c	(6) a B c	c Fet. Instrum.
b Fetiche derivatio	(3) b A C	(7) a b C	C F. absoluto
	(4) b A c	(8) a b c	c Fetiche instrumental

(7) La tabla precedente está concebida, en principio, como una tabla de desarrollo de los fetiches fenoménicos, considerados en la perspectiva emic. Podrá ocurrir que algún cuadro no pueda ser llenado con datos empíricos —emic—, aunque es muy improbable. Podrá ocurrir que un mismo fetiche sea incluido en cuadros diferentes por informadores distintos. Estas dificultades, muy importantes, desde luego, deben resolverlas los especialistas, los científicos. Supongamos que el especialista ha calificado satisfactoriamente todo el material etnográfico disponible. ¿Cabe concluir que la teoría del fetichismo ha sido terminada? En modo alguno: se trataría de una taxonomía fenoménica y todavía no habría sido planteada la cuestión teórica más importante, a saber, la cuestión de la ordenación que quepa establecer entre los cuadros emic de la tabla. Son las hipótesis sobre el orden de los tipos de fetichismo aquellas que darán lugar a diferentes teorías del fetichismo y, recíprocamente, podemos aventurarnos a afirmar que el objetivo por el cual de una teoría del fetichismo puede definirse principalmente (aunque no exclusivamente) no es otro sino la determinación de la existencia de algún orden interno entre los diversos tipos, ya en referencia a un área cultural dada, ya en referencia a la totalidad de las áreas culturales. Una teoría que mantenga la tesis de la naturaleza prístina de los fetiches habitáculos absolutos será, sin duda, una teoría diferente de la que sostenga la tesis de la naturaleza prístina de los fetiches sustanciales e instrumentales, etc. Evidentemente, y como caso particular, tendremos que contemplar la posibilidad de una teoría del fetichismo basada en la negación de cualquier tipo de orden interno entre sus tipos, una teoría del fetichismo que consiste en afirmar el alcance meramente taxonómico de la tabla, y el carácter aleatorio de las ordenaciones eventuales que puedan establecerse entre sus cuadros. Pero esta teoría sería el límite de la teoría misma del fetichismo.

A la vista de una tabla de desarrollo como la precedente, ¿cómo podríamos hablar de teorías del fetichismo que no contengan, de algún modo, respuestas argumentadas a la cuestión de la ordenación? Tales «teorías» se encontrarían, en el mejor caso, en el nivel en el que se encontraba la Química en los primeros pasos de la tabla periódica. Pero es imposible llevar adelante las cuestiones de ordenación al margen de criterios etic definidos. Y los criterios etic que es preciso movilizar, desbordan, sin duda, el horizonte de la ciencia etnológica o antropológica, aun cuando la materia que estas ciencias suministran es el único punto de referencia.

Por último, la escala desde la cual está construida esta tabla de desarrollo, nos permite dar cuenta de ciertas conexiones internas que (al menos en el plano emic) mantienen el fetichismo y la religión y, por consiguiente, las teorías del fetichismo y las teorías de la religión. Estas conexiones internas se advierten, al menos desde el momento en que presuponemos que la religión tiene que ver, de un modo o de otro, con los númenes, como identidades subjetuales originariamente no humanas, aunque en el límite, estos númenes llegarán a ser declarados incorpóreos, inmateriales, incluso in-finitos. El fetichismo tendría que ver, de un modo u otro, con las configuraciones corpóreas finitas en tanto que son entidades objetuales que, en el caso límite, se nos presentan como desligadas de toda referencia subjetual. Estas afirmaciones no excluyen la posibilidad de una tesis que establezca la indisociable conexión esencial entre religión y fetichismo en razón, por ejemplo, de la supuesta imposibilidad de disociar las entidades subjetuales de las corpóreas, y aun recíprocamente, declarando como meros fenómenos o ilusiones los estados límites de una religión referida a un sujeto incorpóreo, infinito (según lo representa el teísmo), o de un fetichismo referido a un objeto estrictamente impersonal e infinito (algo así como el «cosmos» del panteísmo al que, por cierto, Augusto Comte interpretó como la forma en la cual el fetichismo primitivo subsistía en la filosofía alemana de su tiempo). Teísmo y panteísmo podrían, según esto, considerarse como las formas límites respectivas de la religión y del fetichismo, límites en los cuales se desvanecerían, tanto la religión, como el fetichismo, transformándose ambos, acaso en «filosofía». Desde este punto de vista el panteísmo, pese a la etimología del nombre, designaría contenidos que, en principio, podrían ser considerados de un género totalmente distinto al de los contenidos religiosos.

2

Reexposición de algunas teorías clásicas sobre el fetichismo

1. Podría decirse, con referencia a la ciencia antropológica del fetichismo, lo que tantas veces se ha dicho del totemismo: que después de una época en la que el fetichismo desempeñó el papel

de figura de primer orden en la constelación de conceptos etnológicos y antropológicos, ha llegado la época en la cual este concepto ha pasado a un segundo plano, incluso, a ser considerado como un concepto confuso, o un pseudoconcepto, llamado a desaparecer del horizonte de esas ciencias, a la manera como el «flogisto» desapareció del horizonte de las ciencias físicas.

Sin embargo, es lo cierto que, a diferencia del concepto de «flogisto», que sólo tiene hoy un sentido arqueológico en la ciencia natural, el concepto de fetiche, como el de religión, sigue estando vivo, de algún modo, en la ciencia antropológica y, por supuesto, en la «realidad» de sus campos. Otra cosa es que se hayan abandonado progresivamente las teorías clásicas del fetichismo, sin duda en función de su misma debilidad, lo que sólo querrá decir, por lo demás, que carecemos de una teoría del fetichismo fundada en principios distintos de aquellos en los que se fundaban las teorías clásicas. En realidad sus fundamentos estaban tomados de la psicología; pues eran fundamentos referidos a unas supuestas disposiciones perceptuales o volitivas de los primitivos (salvajes, o niños). Pero en cualquier caso, las teorías clásicas parece que habrían de poder ser expuestas desde las coordenadas de la tabla de desarrollo, si es que ésta tiene las propiedades gnoseológicas que le hemos atribuido.

Desde la perspectiva de la tabla, acaso pueda afirmarse que las teorías clásicas sobre el fetichismo no contienen explícitamente decisiones relativas a su tercer criterio (C/c). Esto no significa que este criterio no pueda serles aplicado si suponemos que, al menos ejercitativamente, él está presente en esas teorías; aunque su presencia será vacilante y poco segura. Deberemos atenernos, por tanto, a los cuadros genéricos (los cuadros AB, Ab, aB y ab) para reexponer la Teoría de las teorías clásicas del fetichismo. Los cuatro grandes cuadros genéricos que se contienen en la tabla, podrían ponerse en correspondencia, en efecto, con las cuatro grandes teorías sobre el fetichismo, que pueden ser distinguidas sin violencia en la historia de la antropología: el primer cuadro genérico (AB), podría cobijar a la teoría de De Brosses; la teoría del fetichismo de A. Comte, se desenvolvería cómodamente en el cuadro genérico (aB). El tercer cuadro (bA) acogería a la teoría de J. Frazer, y el cuadro (ab) a la teoría de Salomón Reinach.

2. La teoría sobre el fetichismo de De Brosses constituye, como es sabido, la primera teoría del mismo y, más aun, propiamente, la introducción del concepto del fetiche en Antropología.

El «presidente De Brosses» (presidente del Parlamento), sobre la base de informes de fuentes portuguesas del África occidental, del siglo XV, y con noticias recogidas de las antigüedades egipcias, afrancesó el término portugués, procedente del latín *factitium* (feitiso, de donde feticheiro = hechicero) y lo hizo célebre a través de su obra *Du Culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de la Nigritie,* 1760. Por supuesto que De Brosses no utiliza el concepto A de fetiche sustancial (frente al fetiche habitáculo a) ni, menos aún, el concepto de fetiche absoluto C (frente al fetiche instrumental c); pero si tuviéramos que caracterizar su concepto de fetiche en los términos de la tabla, seguramente se aproximaría al concepto de fetiche total (ABC). En efecto, De Brosses forjó su concepto de fetiche subrayando, ante todo, el constitutivo físico-práctico de un objeto finito, y aun pequeño, manual, terrestre. Pues el fetiche quedaba restringido a las formas terrestres próximas manuales, y aun afines, al fetiche en el sentido psiquiátrico, de acuerdo con el sentido del portugués fitizo (que designa objetos tales como colas, dientes, uñas, plumas, conchas, hierro, montones de arcilla agujereada, etc., etc.). Se excluían, en principio, los astros, puesto que el culto a los astros, o sabeísmo, tal como lo entendió De Brosses, ya no sería propiamente fetichismo (el sabeísmo, como la idolatría, derivarían, más bien, de la admiración, y no del temor, o de la locura, como sería el caso de la superstición fetichista). Fetiche parece ser algo así como el «bulto configurado» de ciertos objetos próximos, dotados, sin embargo, de un prestigio *sui géneris,* en virtud del cual, son ellos quienes reciben «culto directo»: fetichismo, dirá De Brosses, «es el culto directo dado, sin intermedio de figuras e imágenes, a los productos animales o vegetales». O bien, «designamos en general con este nombre [fetichismo], a toda religión que tiene como objeto de culto a los animales o seres terrestres inanimados». Sin duda, esto no significa eliminar o excluir de estos cuerpos un «algo» que, en ocasiones, pudiera llegar a parecerse a un alma, y el propio De Brosses habla de «dioses fetiches». Pero, en todo caso, este alma podrá describirse como sustancialmente unida al cuerpo, inseparable de él, conformándolo como raíz de su propio «prestigio». Los fetiches de De Brosses, por tanto, habría que incluirlos en la columna A de la tabla, y puesto que la condición de fetiche la poseen esos cuerpos independientemente de que hubieran sido fabricados por los hombres, es decir, en virtud de su propia sustancia, o cuerpo configurado, y no por derivación, o

contagio de alguna otra entidad, habría que incluirlos en la fila B. De hecho, De Brosses propuso la distinción entre el culto fetichista, que sería un culto directo, y el culto que la *idolatría* daba a obras de arte representativas de otros objetos (a los cuales se dirigía realmente la adoración). Por último, y teniendo en cuenta que el fetiche, si puede ser utilizado como instrumento para conseguir algún fin, lo hace en virtud del valor o prestigio intrínseco que posee, podría ser considerado como fetiche absoluto (inscribible en la fila C de la tabla).

Tan importante como su sustancialidad (A) sería, en la teoría del fetichismo de De Brosses, la característica B de su originariedad. Pues ésta es postulada como originariedad estricta, y es por ello por lo que el fetiche no es un mero ídolo cuyo prestigio pueda suponerse resultado de una degeneración o degradación de un culto previo dirigido a algún numen subjetual (el caso del becerro de oro de los israelitas, tal como lo cuenta Moisés). Por ser estrictamente originario, el fetiche —los dioses fetiches—, en su primitivismo cronológico (el antiguo Egipto y la Nigricia) podría verse también no como una degradación, sino como un primer paso en el camino de las formas religiosas. Es importante subrayar, sin embargo, que el concepto (1) de fetiche, tomado etic, incluye la independencia del fetiche respecto de las restantes religiones, aunque no recíprocamente. Pues De Brosses sugiere que el fetichismo es el primer paso para el despliegue de las formas de religión. El esquema evolucionista quedaba esbozado, de este modo, en la teoría de la religión, y el fetichismo, en la teoría de De Brosses, es algo así como la religión de los pueblos más salvajes.

3. La crítica de Salomón Reinach al concepto de fetichismo de De Brosses está llevada a cabo desde una concepción animista de la religión, que no sólo niega el papel atribuido a los fetiches totales en el conjunto de las formas religiosas, sino que también niega el concepto mismo de fetiche de De Brosses. Los fetiches, en el sentido del cuadro (1), propiamente, no existen en la «Nigricia», como estadio primigenio de la religión; por tanto, no cabría hablar siquiera de fetiches totales. «De Brosses —dice Reinach *(Orpheus. A History of Religions*, 1931)—, mal informado, creyó que el culto a los fetiches era el origen de todas las religiones. El fetichismo habría sido el primer paso para el culto de los ídolos. Ignoraba que el fetichismo negro no tiene valor en sí, sino por el espíritu residente.»

Con todo, la crítica de Salomón Reinach a la teoría del feti-

chismo de De Brosses no significa que él haya prescindido de todo concepto teórico. Simplemente, él utiliza otros conceptos relacionados dialécticamente con los de De Brosses, a la manera como el cuadro (8) de la tabla se relacione con el cuadro (1). Cabría ensayar la tesis, en efecto, de que Reinach utiliza un concepto de fetiche del tipo (abc). En efecto, lo que Reinach está diciendo es que los fetiches no tienen un valor (o prestigio) «sustancial», sino que lo tienen en cuenta habitáculos (a) de espíritus residentes. Además, esta condición de habitáculos no es originaria (B), sino que deriva de la circunstancia (b) de que algún espíritu, o alma, ha pasado a ocupar algún lugar del fetiche receptáculo. El alma del fetiche, por tanto, puede llegar a estar fuera de él, bien sea numéricamente, bien sea en especie. Pues el fetichismo no es sino un caso particular, o un desenvolvimiento del animismo. Y sabemos hoy —decía Reinach— que los negros del África occidental, lejos de ser exclusivamente fetichistas [incluso en el sentido del fetiche-habitáculo] conocen espíritus generales, o locales, que son verdaderos dioses y tienen culto en consecuencia. Acaso el concepto de De Brosses puede verificarse, pero no como concepto primitivo, sino degradado, en lo que Reinach llama *ídolo;* al menos, hablando de los *terafines*, pequeños ídolos portátiles (los que poseía el rey David, o aquellos a los que el profeta Oseas consideraba, en el siglo VIII, indispensables para el culto), Reinach dirá que el fetichismo persistió entre los judíos.

4. La concepción que Comte dio del fetichismo en su teoría general de la religión (dentro de su doctrina del primer estadio de la humanidad o estadio teológico), conserva algunos rasgos característicos, como muchas veces ha sido advertido, de la concepción del fetichismo de De Brosses; el fetichismo como fase primera de un proceso de evolución de la religiosidad al que seguirán el politeísmo y el monoteísmo. Con todo, parece que el concepto mismo de fetiche, aun siendo muy próximo al de De Brosses, ha cambiado, comenzando por el cambio de su misma extensión. Comte incluye entre los fetiches también a los astros —que De Brosses reservó al sabeísmo. Intencionalmente, el cambio puede graduarse por la distancia que media entre la columna Aa de la tabla, es decir, el cambio del fetiche-sustancial al fetiche-habitáculo. Y no porque propiamente Comte suponga (como las teorías animistas ulteriores) que los espíritus o las almas de los antepasados preexisten a los fetiches en los cuales se habrían introducido, sino, más bien, porque en virtud de la explicación «psicológica» que da del fetichismo

(como resultado del proceso «infantil» de animación de objetos naturales), ha subrayado la diferencia entre receptáculo y residente, a fin de explicar ulteriormente la transición a la segunda fase, la del politeísmo, entendida a partir de un proceso de «liberación» del espíritu residente y, consecuentemente, de la reducción del fetiche a «materia inerte». Sin duda, el concepto que Comte se forjó del fetichismo y del fetiche, está determinado por su construcción sistemática, que le inclinaba a ver a los fetiches de su primera fase desde los dioses libres de la segunda (el politeísmo). De este modo, la concepción comtiana del fetichismo, contiene una importante ambivalencia: por un lado, los fetiches aparecerán como conceptos de actividades «subjetivas» arbitrarias (al margen de una legalidad común) —lo que, según Comte, no dejaría de tener una funcionalidad en el desarrollo humano, en tanto favorece el interés por plantas, animales, fuerzas mecánicas. Pero, por otro lado, el fetiche no deja de ser una situación en la cual, las «almas» están encerradas en sus cuerpos que, además, pueden ser manipulados, transportados, etc., por los hombres. Por ello, es en la fase de los agricultores —que sobreviene tras la fase de cazadores y pastores— cuando aparecerán los últimos y más poderosos fetiches, a saber, los astros: el fetichismo acaba en sabeísmo. Por ello, dice Comte, que el paso del fetichismo al politeísmo (en el que los dioses, libres de sus cuerpos mantienen sus fuerzas sobrenaturales), paso que se produce a consecuencia del «desacuerdo de los hechos y los principios» (*Curso*, V, 53) comporta la constitución de una materia inerte (que sustituye a la materia animada fetichista) y con ello, al «triunfo del espíritu de observación y de inducción, y el paso de lo individual a lo general», por ejemplo, el paso del fetiche de cada árbol al Dios del bosque. La fase politeísta (la más larga y duradera del estadio teológico) al separar las fuerzas «sobrenaturales» habrá dado paso a la posibilidad de observar los cuerpos, que ya no son divinos, en su legalidad intrínseca; así también, es la época en la que la imaginación (y con ella, las Bellas Artes) puede comenzar a desplegarse más allá de la época de los sentimientos, propia de la fase fetichista.

Se comprende bastante bien la transformación que el concepto mismo de fetichismo experimentó en los ámbitos positivistas, si se tiene en cuenta que el concepto comtiano, era en realidad un concepto etic (desde las coordenadas de la ley de los tres estadios). Un concepto que, visto desde la fase politeísta, hacía posible redifinir al fetichismo como la fase en la que «todavía» las voluntades subjetivas están encerradas en los cuerpos. Vista así, la fase fetichis-

ta resulta ser una situación, en la cual los dioses están encadenados en sus receptáculos materiales, e incluso en muchos casos, subordinados a la propia potencia de los hombres. Es así como llegamos al concepto que John Lubbock se forjó del fetichismo, concebido también como fase primera de la Historia de las religiones. El ateísmo que la antecede, representaría, no ya la negación de Dios, sino simplemente «la falta de ideas definidas sobre la materia», como sería el caso de los kubbus de Sumatra, de los indígenas de Quesland, de los cifrea kussos (quienes, según el padre Baeger, no ofrecen señales de culto religioso de «ninguna especie»). Ahora bien, el fetichismo es la fase, según Lubbock, «en la que el hombre puede obligar a las divinidades a cumplir sus deseos». Y así, el negro de Guinea pega a su fetiche cuando no le cumple sus deseos, y se lo esconde en la cintura siempre que va a hacer algo de lo que se avergüenza, para que el fetiche no pueda verlo (el fetichismo de Lubbock se aproxima así, notablemente, a la condición de una religión secundaria).

5. Muy escasas son las referencias de Frazer al fetichismo, acaso porque gran parte del material etnográfico cubierto por el rótulo «fetichismo», pasa a formar parte del material cubierto por el rótulo «totemismo». Por supuesto, el fetiche no es, por sí mismo, un tótem. El tótem es un concepto que, junto con el totemismo, y a partir de las observaciones de John Long, publicadas en 1791, y de las observaciones australianas de M. Grey, fue construido por MacLenann entre los años 1869 a 1897, como categoría religiosa primitiva, aun cuando el totemismo como institución habría de ser ulteriormente desvinculado, en lo esencial, de sus connotaciones religiosas, para convertirse en una institución «informática» (según la idea de H. Bergson que más tarde desarrollaría etnológicamente C. Lévi-Strauss). Pero cualquiera que sea la interpretación que se le dé al tótem, es evidente que muchos fetiches no pueden ser llamados tótems, o emblemas totémicos. En cambio, es mucho más aceptable decir que el tótem, incluso el emblema totémico, es casi siempre un fetiche, sobre todo cuando el «alma externa» del hombre, que ha encontrado en el tótem un receptáculo, logra fundirse sustancialmente con él. Desde una perspectiva más o menos «comtiana», A. Moret y G. Davy, en su hace años muy leída obra *De los clanes a los imperios*, identificaban prácticamente los animales totémicos, «en la fase en que aún no eran dioses» —en el antiguo Egipto—, con animales fetiches: «Al lado de los animales fetiches de las viejas tribus, promovidos bas-

tante más tarde al rango de divinidades nacionales, apareció desde los primeros tiempos del Egipto unificado, un dios cuyo culto fue común a todas las ciudades. Osiris, al principio fetiche multiforme, ya árbol, ya toro, se separó de sus orígenes totémicos: muy pronto revestirá la pura forma humana».

El cuadro (bA) de la tabla podría acaso servir para acoger la acepción que el fetiche adquiere en la obra de Frazer. El fetiche no tendría ahora su valor, según el modo originario, sino por derivación de otro principio que lo informa (b); pero, al mismo tiempo, este principio se muestra sustancialmente unido al cuerpo sagrado, de suerte que este cuerpo sagrado, sea el centro mismo del poder y del prestigio. Tal ocurre con los reyes fetiches (que no son tótems) del África occidental. Allí reinan, dice Frazer, dos reyes conjuntamente: uno es el rey-fetiche, o religioso, y el otro es el rey-seglar o civil, pero el rey-fetiche es de hecho el supremo. Controla el tiempo y, además, puede pararlo todo y a todos. Cuando coloca su cetro rojo en el suelo, nadie puede pasar por allí, etc.

3

Fetiches y númenes

1. La consideración de las diversas teorías posibles sobre el fetichismo, y la dependencia que el concepto mismo de fetiche tiene respecto de ellas, explican no ya sólo la dificultad, sino incluso la imposibilidad de llegar a un concepto emic de fetiche. Pues toda descripción emic tiene que traducir, y esta traducción, en nuestro caso, se hará desde alguno de los cuadros de la tabla de desarrollo y el cuadro que ofrece las mayores posibilidades para forjar un concepto específico de fetiche es el primero que, además, según hemos dicho, es el que más cerca está del concepto inicial de De Brosses. Esto no significa que este concepto sea el más adecuado, puesto que el cuadro podría ser considerado como la clase vacía. Tal es la crítica de Reinach en general y, en particular, la de Amauri Talbot («el verdadero fetiche, en que el objeto de la veneracion no es simbólico, sino que es venerado por sí mismo, y no en relación con una divinidad o con un espíritu o en su represen-

tación, no se encuentra en esta región», *Los pueblos de Nigeria del sur*, Oxford, 1926, *apud.* W. Schmidt, *Manual de Historia comparada de las religiones*, 1941, p. 72). De hecho, las diversas teorías del fetichismo están llevadas a cabo desde posiciones próximas a algunos de los cuadros de la tabla. Y todas ellas incluyen premisas etic muy fuertes, de índole animista o espiritualista (incluyendo la concepción de Comte, en tanto ve al fetichismo «desde» el politeísmo). Una «reivindicación» materialista del fetichismo frente a las interpretaciones espiritualistas, habrá de situarse, desde luego, en el primer cuadro de la tabla. Lo que esta reivindicación comienza a destacar de todo fetiche, es una determinación que, por lo demás, subsiste presente en los demás cuadros (aunque combinada con otras determinaciones diferentes entre sí), a saber, la misma corporeidad de los objetos «manuales», terrestres, o «bultos conformados», que son los fetiches. Nuestra reivindicación consiste en tratar de analizar en qué condiciones, y desde qué premisas, podremos derivar el prestigio *sui géneris* del fetiche, a partir de su misma corporeidad, y no a partir de una supuesta alma que haya de agregársele, aun cuando se le considere sustancialmente unida. Y esto implica desconectar de raíz el fetiche (el fetichismo) de la religión. Una desconexión *radical*, que no excluye la posibilidad de eventuales entretejimientos sobre las múltiples ramas del fetichismo con otras no menos frondosas de la religión.

2. No es lícito olvidar, en cualquier caso, que las morfologías específicas de los fetiches pueden estar genéticamente determinadas por esas «unidades subjetuales» (espíritus o almas) de De Brosses. Y, por tanto, que los fetiches, en el sentido estricto según el cual suelen entenderse en los museos antropológicos, no deberían ser desligados de esas unidades de acción subjetual. La cuestión que ahora planteamos es esta otra: el «principio activo» que, desde una perspectiva etic, cabe atribuir a esos cuerpos configurados, dado que no puede brotar de supuestos espíritus o almas, ¿no procederá de la misma estructura configuracional corpórea del fetiche? Esta estructura, segregada, y aun hipostasiada, podría ser considerada como una disposición genérica común a otras configuraciones corpóreas que aunque no son fetiches, en el sentido etnológico-museístico, podrían ser consideradas como fetiches, al menos por extensión interna, por propagación de la especie al género en el que, por hipótesis, se radicaría el principio activo de la especie.

Según esto, el mecanismo generador de los fenómenos fetichis-

tas sería un mecanismo lógico de sustantivación, o hipostatización, en virtud del cual ciertos productos relativos resultarían segregados del sistema de relaciones que los determinan. Si en muchas ocasiones esta segregación puede conducir a distorsiones graves de la realidad, en otras, la segregación podría ser considerada como un episodio ordinario y necesario en la economía de la construcción lógica de nuestro mundo entorno. En particular, esta construcción lógica, contiene la posibilidad de que sus resultados sean configuraciones objetivas abstractas (segregadas de toda subjetividad), precisamente por haber sido desgajadas del sistema de sus relaciones generadoras. En el caso más sencillo nos referiríamos, como a relaciones generadoras, a las relaciones *mRn*, *mSw*, cuyo producto relativo *R/S* fuese *mFw*. La segregación lógico-sintáctica tendría lugar en el momento mismo de establecerse el resultado de la operación *mFw;* la hipostatización aparece cuando la relación *F* entre *m* y *w* tiende a ser representada con abstracción de las relaciones *RS*. Un ejemplo que nos aproxime al contenido semántico del concepto museístico de fetiche, construido según este esquema lógico, podría ser el siguiente: *mRn* sea la relación del objeto *m* (por ejemplo, un hacha prehistórica) al sujeto operatorio *n* que toma a *m* como modelo de ulteriores operaciones suyas; *nSw* sea la relación del sujeto operatorio *n* al objeto *w* fabricado por él, y que podría considerarse como una transformación unívoca de *m*. La expresión *mFw*, representará la relación entre el modelo *m* y el ejemplar *w*, segregada de las relaciones que la generaron. *mFw* hipostasiado, respecto de la relación generadora, se aproxima a la situación de fetiche, si el objeto *w* se nos aparece como encarnando por sí mismo la configuración *m* que lo moldea. Una configuración que, por así decir, resplandecerá en él con una mayor o menor intensidad que será función parcial, al menos, de la misma morfología configuracional (de su «pregnancia», de su «buena forma»). Es obvio que este «fetiche» *mFw* parecerá asumir un cuerpo o figura propia, o autónoma, aun cuando su autonomía, al menos genéticamente, es fantasmagórica, puesto que la relación *mFw*, sólo se establece por la mediación de *n*, que ha quedado puesta entre paréntesis. Pero este proceso de segregación resulta, según los casos, ser equivalente al proceso mismo de constitución de una configuración que para manifestarse como tal, deba desprenderse de su génesis. Si esto fuera así, cabría concluir que el fetiche, o la fetichización de los objetos, es un subproducto del proceso de constitución de los propios objetos.

Este concepto de fetichismo, como proceso lógico ligado a la constitución de objetos (por segregación e hipostatización) recubre, de un modo muy ajustado, el concepto de fetichismo que Marx utilizó al exponer la génesis de lo que él llamó «el fetichismo de la mercancía». He aquí la parte central de su exposición: «... La forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico, ni con las relaciones materiales que de esa caracterización se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales, no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo fetichismo bajo el que se presentan los productos del trabajo tan pronto como se crean en forma de mercancías y que es inseparable por tanto de este modo de producción» *(El capital,* t. I, sec. I, cap. 1, 4).

Marx ha analizado aquí un proceso genérico de hipóstasis de productos relativos respecto de las relaciones generadoras —o al menos, así podrían formalizarse esas relaciones de los hombres con sus productos—, que determinan las relaciones «fantasmagóricas» de los productos entre sí. A este proceso de hipostatización Marx lo ha llamado por sinécdoque «fetichismo». Por sinécdoque, aunque también podría interpretarse por analogía —por cuanto, en el propio texto, Marx está sobreentendiendo que el fetichismo, «en cuanto es una forma de religión», consiste también en ese proceso de hipostatización. Marx está refiriéndose, sin duda, a los dioses, interpretados como expresión, o reflejo de los hombres. Hasta un punto tal, que habría que afirmar que las relaciones entre los dioses expresan, en realidad, relaciones determinadas entre los hombres: los dioses se emancipan ulteriormente, se segregan de los hombres que los generaron (porque el hombre «hizo a los dioses a su imagen y semejanza»). En el momento de desprenderse de los hombres, los dioses se convierten en fetiches —es lo que piensa Marx. Marx ha partido, sin duda, de una idea fenoménica del fetichismo, como institución que viene confundida con la religión. Pero el proceso en virtud del cual, según él, los dioses se emanci-

pan, o segregan —que es lo que constituye la fetichización—, es propiamente un proceso formal —sintáctico—, hasta el punto de que resulta ser relativamente secundario que los contenidos de esa segregación sean los dioses, o sean los objetos impersonales (como lo serán las propias mercancías). Nos parece, pues, que en su exposición Marx, aun cuando ha partido de un concepto material de fetiche totalmente discutible (fetiche = dioses), sin embargo, lo que ha destacado en él ha sido un componente formal sintáctico, que es precisamente el que le permitirá desligar el fetichismo de la religión, al entenderlo como un proceso que puede ser aplicado a campos puramente objetuales (como las mercancías). Un paso más y estaremos postulando, no ya la conveniencia de extender el concepto a un campo objetual, sino de retirarlo de los campos subjetuales (por ejemplo, los dioses) a fin de lograr que el concepto de fetichismo no quede reducido simplemente al concepto de segregación o hipostatización. Y con ello lograríamos también levantar el principal motivo de la devaluación que el término fetichismo experimenta, al ir asociado con los mecanismos de la «alienación religiosa». Pues mientras que la segregación e hipostatización de los dioses nos conduce ineludiblemente a un mundo fantasmagórico, en cambio, la segregación e hipostatización de los productos relativos objetuales, puede equivaler simplemente al proceso dialéctico de constitución abstracta de objetos (fenoménicos) de nuestro mundo entorno.

3. Desde unas coordenadas materialistas, desde las cuales la conciencia humana se declara trascendentalmente vinculada a objetos dados en el espacio *apotético*, parece obvio concluir que si el fetichismo, según su concepto más genérico, tiene algún fundamento trascendental (por decirlo así, no tanto una verdad empírica, cuanto constitutiva), este fundamento habrá de estar situado precisamente en la misma disposición del espacio receptáculo de los objetos *apotéticos*. Es evidente que, a partir de tal fundamento, no podremos deducir que *este objeto*, y no otros, haya de ser soporte de un prestigio *sui generis* (más o menos, próximo al prestigio del fetiche); pero sí que algún objeto, o alguno de esos objetos, deberán desempeñar funciones características de índole constitutiva, respecto de los propios sujetos humanos. Objetos constitutivos que no son necesariamente «útiles» o «instrumentos» de un sujeto ya presupuesto. Obviamente nos referimos a instrumentos, no solamente mecánicos (un arco y sus flechas, un hacha prehistórica), sino también a instrumentos mágicos, pongamos por caso el *mo-*

lemo que los bachuanas tenían, según Livingstone, para hacer llover, o el *talys* hindú, una plancha redonda de oro que daba fecundidad; o el *talismán* árabe —con figuras astrológicas grabadas en metal—, o el *amuleto* que había de llevar consigo (a diferencia del talismán) quien quisiera preservarse de algún conjuro o sortilegio. Ni el hacha, ni el arco, pero tampoco el talismán o el amuleto, son por sí mismos fetiches. Esto dicho sin perjuicio de que la instrumentalidad de un objeto pueda ser el punto de partida para una «sacralización», o recíprocamente, que el carácter constitutivo de un objeto (cuya utilidad en sentido operatorio no se pueda demostrar en un momento histórico dado) deje de tener un decisivo significado pragmático, en un sentido trascendental (es decir, no referido a una finalidad determinada). La maza de Thor puede servir de ejemplo para lo primero: la maza es un instrumento cuyo prestigio es «instrumental» (no absoluto), es derivado (de la fuerza de Thor) y no originario, y es antes un habitáculo de la fuerza (como «entidad vial», o «potencia obediencial» de los escolásticos) que una sustancia. Pero, con todo esto, probablemente no explicaríamos la eventual posibilidad de que la maza de Thor se convierta (al menos en la leyenda) en un fetiche. Para que esta conversión tuviera lugar, acaso fue suficiente desconectar el instrumento, la maza, de servicios suyos demasiado precisos (por ejemplo, santificar los contratos, entre ellos el matrimonial) y dejar que el martillo —siempre presente (sólo una vez se lo escondió Loki, pues cuando Thor lo lanzaba volvía de nuevo a sus manos)— brille, por así decirlo, por sí mismo, resplandezca como *Miolnir*, con un fulgor de fetiche. El Sol y la Luna pueden ser ejemplos de lo segundo, ejemplos de objetos *apotéticos* que algunas veces muestran sus formas «perfectas», aun cuando la lejanía los hace inviables como instrumentos. Sin perjuicio de lo cual su función pragmático-trascendental (dejando al margen, por supuesto, su elaboración mitológico-ideológica), es indiscutible a partir del momento en el cual los homínidos han salido del bosque. Y habría que decir que cuando Aristóteles hacía eternos a los astros (según Jaeger, él fue el primero), aunque los llamase divinos (por ser incorruptibles), lo que estaba en rigor logrando era, no tanto una Teología, cuanto una *metafísica de los fetiches* —así como cuando hacía inmaterial el «Pensamiento del pensamiento», lo que estaba en realidad alcanzando era la *metafísica de los númenes,* la Teología natural. Objetos naturales, en efecto, tales como el Sol y la Luna, son constitutivos, como «piedras miliarias», del horizonte de las bandas de

homínidos que han perdido las referencias cercanas del bosque original. La veneración, asombro, fascinación, suscitados por estos objetos referenciales puede tener un alcance comparable al que tiene la «bola de Fourier» en los procesos de la sugestión hipnótica, el significado pragmático derivado de sus funciones estructuradoras constitutivas, en un mundo abierto y cambiante, de fronteras indefinidas. Traducida esta función a términos psicológico-metafísicos cabría afirmar que el fetiche es un «símbolo de sí mismo», en el sentido de Jung. Jung cita las palabras de un alquimista medieval, Morienus: «Esta cosa [la piedra filosofal] se extrae de ti, tú eres su mineral, y se puede encontrar en ti...» *(El hombre y sus símbolos,* Madrid, 1986, p. 220). Añade Jung: «Quizá cristales y piedra son símbolos especialmente aptos del sí-mismo a causa de la exactitud de su materia. Hay muchas personas que no pueden refrenarse de recoger piedras de colores y formas poco corrientes y las guardan sin saber por qué lo hacen. Es como si las piedras tuvieran un misterio vivo que los fascinara. Los hombres han recogido piedras desde el principio de los tiempos y parecen haber supuesto que algunas de ellas contenían la fuerza vital, con todo su misterio...» (Esta exposición psicológica invierte, en cierto modo, la relación entre la conciencia y el mandala, presentando al objeto fetiche como símbolo de un alma previamente dada, en lugar de presentarlo como un episodio de su constitución a través del propio objeto.)

Las funciones constitutivo-referenciales que hemos atribuido al Sol y a la Luna, a medida que el espacio natural vaya siendo paulatinamente sustituido por un espacio cultural poblado de objetos «artificiales» (hachas, espadas, lanzas, mazas...), podrán ser atribuidas también a algunos objetos culturales revestidos de un prestigio singular por motivos que habrá que determinar en cada caso.

4. En general situaríamos al fetichismo, según su *núcleo* originario, en el *eje radial* del *espacio antropológico* —así como situamos a la religión en el *eje angular,* y al chamanismo (en cuanto trato con otros hombres, aunque sean difuntos) en el *eje circular* (véase *Etnología y utopía.* Segunda edición. Epílogo). Desde esta perspectiva, tanto la religión como el chamanismo (más afín a la política) podrán considerarse como dimensiones o instituciones genéricas de todas las sociedades humanas, sin perjuicio de sus especificaciones históricas. El Museo, el Templo, o el Senado (en el que figuran con frecuencia efigies de los antepasados) son insti-

tuciones propias de la civilización, en las que siguen viviendo respectivamente, el *fetichismo*, la *religión*, o el *chamanisno*. Pero no quedan encerrados en el recinto de esas instituciones. Las desbordan constantemente, sin que por ello tengan que confundirse, en principio, entre sí. El fetichismo no es la religión, ni siquiera su primera fase: el Sol y la Luna no serán originariamente dioses sino fetiches naturales, y las escuelas panbabilonistas (la de Von Schröder, o la de E. Siecke) habrían errado en lo fundamental al poner el culto al Sol y a la Luna en la génesis de la religión. Más aún, el fetichismo y la religión no sólo dimanarían de fuentes distintas, sino que muchas veces sus fuentes darían lugar a efectos incompatibles. Fetichismo, tal como lo entendemos, implica la «consagración» de los cuerpos objetivos, según la irrevocabilidad de aquellas formas suyas que, aun procedentes de la actividad humana, hayan alcanzado una situación de estabilidad tal, que las preserva del cambio y las emancipa de esas mismas operaciones humanas generadoras. Pero la religión dice esencialmente relación a la «conducta» operatoria de los sujetos numinosos, implica situaciones de ataque, ocultamiento, capacidad de modificar cualquier objeto, incluyendo su aniquilación y la posibilidad de volverlo a crear de otro modo. No es un impulso religioso contra otro impulso religioso, sino el impulso religioso cristiano, contra el «impulso fetichista», lo que movía a Santa Clotilde a destruir las estatuas de bronce (¿emperadores romanos?) que eran veneradas en las Galias. Y es el espíritu religioso luchando contra las tendencias fetichistas que intentan abrirse camino en el seno de las mismas religiones superiores, el que impulsa a los cruzados iconoclastas, por ejemplo, a los emperadores cristianos bizantinos (influidos, por otra parte, aun sin quererlo, por la iconoclastia consustancial al Islam).

5. Como ya hemos dicho, la diferencia radical (en la raíz) de fetiches y dioses, de fetichismo y religión, no excluiría que sus desarrollos puedan ir entretejidos y que, en el plano de los fenómenos, la distinción entre ambos, pueda llegar a convertirse muchas veces poco menos que en una distinción de razón. Ante todo, el entretejimiento puede seguirse a través de «terceros», por ejemplo, a través de especialistas en cultos fetichistas y religiosos, capaces de dominar ambas especialidades. Pero sobre todo, el entretejimiento tendría lugar en la forma de un deslizamiento mutuo, y no necesariamente ocasional. En efecto, se comprende que el fetichismo, en el sentido dicho, tienda siempre a extenderse por el ámbito mismo de la religión, e incluso «a recubrirla», si tenemos

en cuenta que no hay númenes espirituales puros y que, si todo numen genuino es corpóreo, será también, por consiguiente, un fetiche virtual. Sólo virtual, pues el numen animal es mortal, frente a un fetiche cristalino (que es comparativamente eterno). Sin embargo, si no ya el animal numinoso, sí partes suyas bien conservadas —una momia, un cráneo, etc.—, podrán ser convertidas en fetiches. La recíproca no es tan obvia, aunque es probable que, dado un fetiche, tarde o temprano, termine por alojarse en él, en determinadas circunstancias, algún numen (como espíritu residente). De este modo, el culto al fetiche podrá comenzar a desarrollarse como culto religioso. El entretejimiento, en consecuencia, entre los fenómenos fetichistas y los fenómenos religiosos, puede preverse como un proceso regular, incluso en el seno de una religión superior. Las mandalas, y otros objetos utilizados para fijar la atención de los fieles en muchas prácticas budistas, tienen, sin duda, un alto grado de concentración fetichista, así como también lo tiene el culto a las reliquias (desde el culto al diente de Buda, hasta el culto al brazo momificado de Santa Teresa). El culto fetichista, desarrollado en el seno mismo de una atmósfera religiosa, puede adquirir la pureza, casi estética, propia de ciertas terapias orientadas a la consecución de la tranquila posesión de una identidad referencial, cuya funcionalidad social (dada la posibilidad de una administración fácil a grandes masas de población) puede llegar a ser muy grande. La Virgen del Rocío, pese a su denominación habitual («La blanca Paloma») acaso funciona, más que como numen, como fetiche estético, como piedra miliaria en el tiempo social y psíquico de miles y miles de andaluces que encuentran en su simple contemplación (es decir, sin plegarias ni ruegos), el principio de su tranquilidad espiritual.

6. Por último, la teoría del fetichismo propuesta pide el análisis de la evaluación diferencial que pueda atribuirse al fetichismo y a la religión en las sociedades actuales, especialmente cuando dicha evaluación se considere en su contexto propio, a saber, en su conexión con las categorías políticas y, muy particularmente, con los mecanismos que algunos describen como mecanismos de «control social». El concepto de «control social», pese a sus componentes ideológicos (que podrían cifrarse en la tendencia a referir el control a «la sociedad» en su conjunto respecto de sus partes, y no la acción de unas partes sobre otras), conserva una indudable utilidad. Desde Herbert Spencer, hasta E. A. Ross, el concepto de «control social» ha experimentado notables transformaciones. Nos

atenemos a la definición de Roscoe Pound *(Social Control throw Law*, 1942): «El control social es la presión que cada hombre sufre por parte de otros hombres de la sociedad para constreñirle a su función de sostén de la sociedad civilizada y para desviarle de una conducta antisocial, es decir, de un comportamiento en desacuerdo con los postulados de orden social».

Fetichismo y religión son canales por los cuales se ejerce, indudablemente, el «control social» y, por cierto, según modos notablemente distintos, en principio, y con expectativas de éxito también diversas.

En general, podría afirmarse que las instituciones fetichistas, lejos de debilitarse, tenderán a fortalecerse, si bien cambiando de contenidos, en la sociedad industrial y postindustrial. Esta afirmación podría deducirse de la importancia creciente que en la época moderna alcanza la «cultura extrasomática» y, en particular, la reconstrucción prácticamente total que tiene constantemente lugar de los objetos de nuestro mundo entorno. Esta destrucción-reconstrucción implica el constante derrumbamiento de las antiguas formas, un derrumbamiento equiparable a la disolución de las referencias selváticas «a la salida del paraíso». Además, esta reconstrucción se abre camino en nombre de un racionalismo en alza: los trenes de laminación son más eficaces que las forjas paleotécnicas; los ordenadores más potentes que los ábacos, los misiles más eficaces que los cañones tradicionales. Las nuevas tecnologías se nos muestran envueltas en una racionalidad científica, y esta racionalidad parece contener en sí el peligroso principio de una «revolución permanente» en lo que se refiere a la morfología de los objetos del mundo entorno. Como contrapeso, se comprende que en nuestra época se incremente simultáneamente la delimitación y consagración de recintos destinados a la conservación de objetos intangibles, tabuados que, además, ni siquiera pueden ser identificados en muchas ocasiones en función de alguna utilidad práctica definida: nos referimos, sobre todo, a los Museos de Arte. Cabría decir que si los parques zoológicos son los lugares en los cuales, en nuestros días, se han refugiado los númenes primarios, los Museos de Arte moderno son los lugares en donde se conservan, para emitir tranquilamente su prestigio, los fetiches más característicos de nuestros días. Masas de ciudadanos visitan regularmente estos llamados «templos de la escultura y la pintura» —con una denominación tomada de la esfera religiosa. Pero no son númenes quienes habitan estos «templos», sino fetiches. Que no por no ser

siempre «ancestrales», dejan de ejercer su función de fetiches absolutos, ininteligibles, intocables, distantes en vus vitrinas. El arte abstracto, especialmente el no figurativo, al estilo de Picasso y sobre todo de Miró, podría considerarse, acaso, como el más genuinio alimento de las necesidades fetichistas de las sociedades urbanas contemporáneas, probablemente de aquellos grupos sociales que han perdido el interés por la religión. Ofrece formas o figuras sin significaciones obvias, pero formas que son custodiadas en edificios costosísimos, planeados con la finalidad de conseguir que esas formas se mantengan siempre intactas, y queden situadas en una atmósfera extra-económica en la cual esas formas pierden incluso su valor de cambio; son formas que precisamente por tener esas características, podrán adquirir la condición de valores supremos, en virtud de motivos literalmente incomprensibles (pues, aparentemente, un bulto de Miró, es, en sí mismo, enteramente trivial). Comienzan a ser «arcanos» fetiches. La visita al Museo de Arte los domingos por la mañana, realizada por masas de jóvenes adolescentes, o de adultos, que miran respetuosos, y sin tomar notas, las obras de arte que refulgen en los soportes, no es un sucedáneo de la misa (salvo en sus efectos, de *control social):* es una ceremonia fetichista, que educa a los ciudadanos en la conciencia de que existen valores concretos (físicos, perceptuales) que están por encima de ellos, que hay que acatar. Me atrevería incluso a considerar a muchos de estos museos como instituciones destinadas a ejercitar una especie de «crítica del juicio estético» paralela a la «crítica de la razón», que el templo fideísta propicia mediante la administración de los dogmas religiosos. Es, por lo demás, evidente, que así como el culto a los númenes secundarios y terciarios, se refuerza y se mantiene de modo regular gracias a su entretejimiento con los intereses económicos de sacerdotes y políticos, también el culto fetichista de las obras de arte plástico se refuerza y hace posible gracias a su entretejimiento con los intereses económicos de marchantes y de inversores (pues el fetiche se convierte, con gran facilidad, en moneda diferida).

Pero, mientras el fetiche, cuando actúa según sus principios más puros (los principios del fetiche absoluto) encuentra un campo de expansión infinita en las sociedades contemporáneas, la religión, en cambio, apenas puede sostenerse por sí misma, si no es asociada a otros procedimientos de control social que, por sí mismos, poco tienen que ver con la religión genuina (puesto que tienen que ver, más bien, con técnicas circulares de dinámica de grupo, con técni-

cas de mutualidad o de orgía-latria). Es verdad, sin embargo, que combinada con estas tecnologías, lo que llamamos religión, por su mayor dramatismo y componente social, tiene más posibilidades de atraer con fuerza mayor a grandes masas de la que puede atribuirse a la fría acción (sobre los individuos) de los fetiches estéticos. Pero la intensidad dramática de las ceremonias religiosas tampoco es una medida definitiva de su superioridad a largo alcance sobre las ceremonias fetichistas, en el proceso global del control social. Y, en cierto sentido, la reivindicación del fetichismo, de la que hemos hablado en esta cuestión, no sería tanto un proyecto subjetivo, que yo proponga por cuenta propia cuanto una tendencia objetiva de nuestra época. Lo que aquí hemos reivindicado, por tanto, acaso sea sólo un nombre: el de *fetiche.*

CUESTIÓN 7.ª

ESPIRITISMO Y RELIGIÓN. LA EXPERIENCIA RELIGIOSA DE W. JAMES

1. W. James pronunció en 1901 y en 1902, en la Universidad de Edimburgo, 20 conferencias que la Fundación Guilford le había encomendado. Se publicaron en el mismo año (1902), en un volumen con el título de *The Varieties of Religious Experence: A Study in Human Nature*. El libro se agotó rápidamente; fue traducido a los principales idiomas y se erigió en seguida en un clásico que «ha servido de modelo (dice, por ejemplo, Hans Küng) para los estudios de psicología religiosa» (*¿Existe Dios?*, trad. esp. ed. Cristiandad, Madrid, 1979, p. 822). También fue traducido al castellano en 1907 y 1908 por D. Domenge (traducción publicada en Barcelona por Carbonell y Esteve) con una extraña desviación en el título: *Fases del sentimiento religioso*. Esta traducción, que ocupaba tres volúmenes, está hoy totalmente agotada. Por ello, hay que agradecer a Ediciones Sesenta y Dos, y a la Diputación de Barcelona, su iniciativa conjunta que hace posible esta primera traducción al catalán de W. James.

Tratamos de ofrecer un «diagnóstico» del significado gnoseológico de la obra de W. James con ocasión de la versión de su obra fundamental a la lengua catalana (a cargo de Marta Miravent y Sola). Un «diagnóstico» nada fácil, y que no es probable que pueda ser compartido por todos sus lectores. Partimos del supuesto (*El animal divino*, p. 60) de que los métodos de la Psicología, o los de la Psicofisiología, aunque puedan ser esenciales en el análisis de la religión, no tienen capacidad para introducirnos, por sí mismos, en su *núcleo*, dado su carácter genérico. Advertimos que esta incapacidad no procede de la circunstancia de la eventual resolución en la «subjetividad» que los métodos psicológicos comportarían, sino en el modo genérico de tocar esta «subjetividad». Porque, en

principio, cabría citar perspectivas gnoseológicas que han intentado delimitar el *núcleo* específico de las religiones, ateniéndose al más estricto ámbito de la subjetividad positiva, a saber, la subjetividad anatómico-fisiológica, sin por ello haber rozado siquiera el *núcleo* más característico de la religión. Es el caso de la «Frenología de la religión», que hoy sólo podemos citar retrospectivamente como curiosidad gnoseológica, dado el carácter de pseudociencia que mostró al correr el tiempo. Sin embargo, su perspectiva era eminentemente subjetiva, y sus pretensiones se orientaban a determinar la especificidad de la religión. La explicación frenológica de la religión, procedía atribuyendo a una determinada protuberancia craneal o cerebral la función de órgano de la religión («órgano de la teosofía», lo llamó Gall, y sus críticos señalaban que también se encontraba en el carnero). Spurzheim ofreció un análisis más cuidadoso: la religión (dijo) era un modo de acción, más o menos enérgico, del «órgano de la veneración» (el órgano de la teosofía de Gall), asistido de los órganos de los sentidos, del órgano de la causalidad, del órgano de la idealidad, y del órgano de lo maravilloso, y ayudado, a veces, por el órgano de la benevolencia y por el órgano del poder. (Véase Debreyne: *Pensamientos de un creyente católico,* 1854, p. 156). Lo que hacían los frenólogos (según unos métodos, por cierto, no muy alejados de los que utilizan algunos sociobiólogos de nuestros días) era, en realidad, un proyectar en el cerebro comportamientos y estructuras socialmente dadas, y no al revés.

2. La obra de W. James pasa muchas veces, y no sin fundamento, como una obra clásica, resultante de la utilización magistral del método psicológico-subjetivo en el tratamiento de los «hechos religiosos» —un método que, con frecuencia, suele ser sobreentendido como el método científico por antonomasia, el más adecuado y potente para penetrar en el *núcleo* mismo de la experiencia religiosa que, en tanto sea accesible al análisis racional, será definida, por de pronto, como una experiencia psicológica. El método psicológico se presenta con frecuencia, en efecto, como una alternativa a los métodos teológicos tradicionales (el análisis del acto de fe, como «experiencia de la Gracia») que privilegian una religión determinada, pero también como una alternativa de los métodos etnológicos y antropológicos más recientes (en la época de James, *Elementos de Psicología de los pueblos* de W. Wundt, con quien James mantuvo, sin embargo, alguna relación de discípulo). Y, por supuesto, como una alternativa de los métodos frenológicos. Según

esto, el autor de los celebérrimos *Principios de Psicología (The Principles of Psychology*, 1890), estaría aplicando sus potentes instrumentos de análisis psicológico al material más delicado, a saber, para decirlo con un giro de Bergson (amigo por cierto de James) a los *datos inmediatos de la conciencia religiosa.* Los resultados constarían, principalmente, en esta obra maestra que estamos comentando.

Una obra, según esto, de análisis psicológicos, basada en una abundante documentación que, aunque se concentre prácticamente en testimonios cristianos, protestantes y católicos, en particular (las «experiencias españolas», si cabe hablar así, están muy bien representadas: Santa Teresa, San Pedro Alcántara, San Juan de la Cruz, San Ignacio de Loyola, San Francisco Javier, San Luis Gonzaga, el padre Rodríguez, el «genial», como le llama James, Molinos), sin embargo, no cierra la puerta a experiencias budistas, o musulmanas, que se hacen presentes de vez en cuando. Se trataría, pues, de un análisis psicológico llevado a cabo con una disposición *simpática,* capaz de captar los resultados bienhechores más indiscutibles de la conversión, o de la santidad, como categorías de la experiencia religiosa. Un análisis que, al propio tiempo, no puede confundirse con una simple apologética (no ya de una confesión determinada, sino de todas ellas) puesto que el *racionalismo* de la Psicología —si entendemos este racionalismo como la práctica del análisis de los componentes, no sólo específicos, sino genéricos de los hechos religiosos, y como la sistemática comparación de las experiencias religiosas más elevadas, con las más vulgares, así como la comparación de las experiencias religiosas con otras de otra especie, normales, o patológicas—, se diría que obliga a James a imponernos, acaso sin quererlo, y por el simple efecto de la contigüidad, ciertas perspectivas que parecen neutralizar, por no decir rebajar, la sublimidad que, en principio, estamos dispuestos a conceder a cualquier experiencia religiosa. Cuando escuchamos el relato de San Juan de la Cruz abandonándose al *toque divino*, fundiéndose con la Luz que lo traspasa, parece que estamos asistiendo a una «experiencia» misteriosa y sublime o, por lo menos, altamente poética. Pero James nos informa simultáneamente de otras vivencias religiosas que, siendo tan intensas como las de San Juan de la Cruz, nos parecen mucho más prosaicas y ramplonas, como ésta recogida de la colección de Starbook: «Entonces, una voz que me era audible dijo: ¿estás dispuesto a abandonar todo al Señor?, y continuó pregunta tras pregunta, a las cuales yo contestaba: "¡sí,

sí Señor!", hasta que dijo: "¿por qué no aceptas la gracia en este momento?", y yo dije: "¡la acepto Señor!" Cuando acabó la reunión yo salí a la carrera y encontré a un señor que fumaba un cigarro, y una nube de humo me llegó a la cara, y yo lo aspiré profundamente. ¡Loado sea Dios!, las ganas de fumar me habían desaparecido». El racionalismo de la confrontación de materiales psicológicos, obliga también a establecer comparaciones «odiosas» entre episodios de conversión de contenido eminentemente místico, y episodios de conversión de contenido laico, como el caso de John B. Gough, que sería probablemente un caso de conversión atea. Otras veces, James cree tener la obligación de constatar las semejanzas genéricas entre personas proclives a intensas experiencias religiosas, y personas con un bajo nivel intelectual —lo que no deja de ser, decimos nosotros, por su literalidad, una curiosa manifestación del llamado «irracionalismo» de la doctrina de James (la «parte irracional» de la humanidad, no se encarna aquí en el subconsciente de los hombres racionales, sino en un subconjunto de los hombres, el de los débiles mentales).

En cualquier caso, James no se limita a coleccionar documentos, mejor o peor ordenados, graduados y clasificados. No trata sólo de describir respetando la verdad empírica, sino que trata de llegar a la *esencia,* o al *núcleo* de las más variadas experiencias religiosas. Pues si es verdad que comienza por una definición estipulativa, en seguida se decide a hablar de «la esencia de la experiencia religiosa», y más aún, de esencias de las que llamamos porfirianas (el «contenido común» de las doctrinas), y aun del *núcleo,* (el *núcleo* común).

Se diría, en resolución, que en esta exquisita aplicación del método psicológico reside la justificación de los méritos atribuidos a la visión que James ofreció de la religiones. Al prescindir de los contenidos dogmáticos («intelectuales»), pero también rituales y objetivos, y al atenerse a los contenidos subjetivos («sentimentales» —unamunianos, diríamos en España—), W. James habrá podido extender su compresión a todas las religiones, respetándolas en toda su variedad con una visión liberal, cosmopolita, pero capaz de penetrar en el núcleo humanístico y en la *esencia* de la misma experiencia religiosa.

A nuestro juicio, es precisamente en esta supuesta naturaleza psicológica de la obra de James en donde encontramos límites demasiado estrechos para una concepción de la religión que se resiste a mantenerse en tal recinto. Porque W. James entiende, de

hecho, la experiencia religiosa como algo que es más que una experiencia psicológica; por tanto, algo que no podría ser abarcado por el método psicológico. «La concentración exclusiva sobre el sujeto de la religión relegó el objeto enteramente a un segundo plano» —decía el cardenal König refiriéndose precisamente a James (junto con Janet y Leuba). Pero es la interpretación de König la que queremos poner en tela de juicio.

3. Aun reconociendo que la obra de James resulta, en alguna medida, como es obvio, de la utilización de tradicionales métodos psicológicos, creemos poder sostener que su importancia no reside en algo que estos métodos puedan descubrir y que esa importancia brota, precisamente, de lo que estos métodos no tienen de psicológico. El «psicologismo» de James, como característica de su concepción de la religión (tal como la apreció el cardenal König) sería un simple error de diagnóstico. Probablemente es inadecuado aplicar aquí la distinción entre el sujeto y el objeto, como hace König, por cuanto el contenido de la experiencia religiosa no es tanto un objeto (el «polo objetivo») cuanto otra subjetividad, numinosa o divina. No ponemos en duda que James cree acercarse, inicialmente a materiales psicológico-subjetivos. Lo que introducimos a continuación es la duda de que el método que inspiró a James, en esta obra fundamental (por no hablar de otras, particularmente *The Will to believe*, 1897; *A Pluralistic Universe*, 1909; y *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, 1907, especialmente la última conferencia sobre la religión) sea el método psicológico. Entre otras cosas, porque el método psicológico no puede pretender, por sí mismo, alcanzar el *núcleo*, o la *esencia* de las religiones y, menos aún, su *verdad*. James constata en las experiencias religiosas, un componente esencial, a saber, su intención de realidad, el ser «sentimiento de realidad». Unos sentimientos que podrían ser ilusorios, y que solamente cuando se les considera verdaderos, cobran su pleno sentido: estamos, en efecto, ante una suerte de argumento ontológico. Pero el «argumento ontológico» puede desplegarse a partir de estos «sentimientos de realidad» siguiendo líneas o aspectos distintos, no siempre incompatibles. Por ejemplo, cuando esos sentimientos de realidad estén enmarcados en un sistema dogmático dado, en una fe vinculada a una Iglesia (teológicamente: al Espíritu Santo), entonces, la expresión psicológica «sentimientos de realidad» habría que traducirla por la expresión teológica «fe», experiencia religiosa. Y con esto tendríamos a la Psicología, cuando postula la necesidad de hacerse

cargo de la experiencia en su integridad, comprometida con cada confesión religiosa, pues la *fe* exigirá ser considerada como contenido interno de la *experiencia.* Lo que equivaldría a afirmar que la fe (virtud teologal) es imprescindible para que la experiencia tenga lugar y que, por tanto, solamente quien tenga fe podrá tener experiencia. Esta consecuencia reproduce en Filosofía de la religión las posiciones que los sociólogos suelen denominar «adentrismo» (para conocer la *negritud* hay que ser negro, etc..., vid. Merton, *Sociología de la ciencia,* Madrid 1973, t. V, cap. 5, trad. de Néstor Alberto Míguez que es quien vierte *Insiders* por adentristas y *outsiders* por afueristas). Tales consecuencias podrían ser reexpuestas desde las coordenadas de la Fenomenología de Husserl. La Fenomenología, en efecto, se presenta como ciencia-filosofía *positiva:* quiere atenerse a lo *dado* en la *experiencia.* Sólo que la experiencia fenomenológica no se confunde con la experiencia empírica o sensible del positivismo francés (heredero del empirismo inglés). «Experiencia empírica» sería tan sólo la torpe conceptuación de lo que «experiencia» es efectivamente. Una conceptuación torpe, porque se basa, en gran parte, en la distinción (que procede de Locke, Hume, o de Mill) entre *sensaciones* y *percepciones* (o ideas, consideradas, como las teorías como «constructos mentales»). Pero la Fenomenología de Husserl se mueve en una tradición para la cual las sensaciones no existen. Las sensaciones forman parte de las *vivencias* (vivencias en el sentido similar al que Dilthey dio a este término, *Erlebins,* en cuanto incluye algo más que una impresión puntual, en cuanto incluye una reviviscencia —el *E*r de erlebnis, que podría ponerse en paralelo con el *re* re-enactement de Collingwood— en la que propiamente regresamos a una *esencia* que desborda los límites puntuales de la impresión sensible: el cuadro de Durero, o la muerte del amigo, en cuanto son vivencias no se reducen a meras impresiones, puesto que las impresiones correspondientes deben haberse incorporado al curso total de mi vida, a lo que Husserl llamará *Lebenswelt* (vid. Dilthey, *Experiencia y pensamiento,* 1892, y *La viviencia,* 1907-1908). En términos de la escuela de la *Gestalt:* la sensación no es experiencia, no es conocimiento; la experiencia comienza con la percepción y, por extensión, con la teoría. En este mismo orden de cosas, pueden situarse las reducciones esenciales que Husserl pide en toda descripción positiva del fenómeno (Dilthey: «Denomino estructura a la relación entre las partes componentes dentro de una vivencia»); la reducción esencial (diríamos) equivale a ese

regressus de la impresión a la estructura, a la intuición esencial *(Wessenschau),* el *regressus/progressus* que nos permitirá «comprender» la ejecución de una sinfonía, no sólo eliminando ruidos, parásitos, o malas interpretaciones, sino también incorporando las sensaciones fluyentes del oído en un tejido estructural (lo que requiere anamnesis y prolepsis). Ahora bien: la reducción *fenomenológica* por la epojé, no solamente elimina (como la reducción esencial) las impresiones fluyentes y adventicias; pone entre paréntesis la existencia de los contenidos de la experiencia. Mediante esta reducción fenomenológica, pretende Husserl que nada se pierde *(Ideen,* I, § 31). Pero esta pretensión sólo puede tener plausibilidad en el supuesto de que en la esencia de la vivencia no figura la intención de *existencia* (en términos de James: el sentimiento de realidad; en términos de Frege: el supuesto de que la referencia, Bedeutung, no forme parte del sentido, Sinn). Pero ¿no es justamente éste el caso de la experiencia religiosa, de la fe virtud teologal? La fe virtud teologal incluye (según su sentido) la intención existencial de sus contenidos, es decir, no tolera la epojé. Sea la «experiencia o vivencia eucarística»; el sacerdote consagra el pan y el vino y el creyente (que eventualmente puede ser sacerdote) experimenta el cuerpo de Cristo, su carne y su sangre, en las especies sensibles del pan y del vino. La vivencia eucarística, como experiencia, no puede hacerse consistir en el cúmulo de sensaciones visuales, táctiles u olfativas, allí implicadas. En el plano fisicalista en que éstas tienen lugar, ni siquiera cabría hablar de *fenómenos religiosos.* Las manipulaciones del sacerdote, serían percibidas como manipulaciones pertenecientes a la misma constelación semántica a la que pertenecen, por ejemplo, las manipulaciones de un cocinero, que también remueve pan, vino, etc. ¿Se diría que los fenómenos religiosos aparecen cuando a los contenidos fisicalistas se les superpone una dogmática o mitología adecuada? Aceptemos la hipótesis en cuanto a la génesis social de la vivencia. Sin embargo, si nos referimos a la estructura misma de esta vivencia religiosa (tomando el término estructura en el sentido de Dilthey) esta dogmática ha de darse «realizada» en la fe y creencia del fiel *que percibe allí el cuerpo de Cristo.* Por consiguiente, cabría exigir esa creencia para que el fenómeno eucarístico se configure efectivamente como un fenómeno religioso. La *epojé* husserliana parece aquí contradictoria, porque en el momento en el que «pongo entre paréntesis» la *presencia real,* el fenómeno desaparece como fenómeno religioso. Y esto es una versión del argumento ontológico,

al que queríamos ir a parar. Si en lugar de las coordenadas de Husserl utilizásemos las coordenadas de Pike (emic/etic), cabría analizar la situación poniendo los contenidos de la fe en la perspectiva emic del creyente y los contenidos físicos en la perspectiva etic del observador, y con esto el fenómeno ya no será (como en Husserl) la manifestación ante el ego puro sino la manifestación ante un sujeto que está a su vez contemplado por otro sujeto. Pero aquí se pone en marcha de nuevo, aunque de un modo más potente, el argumento ontológico: pues ahora el sentimiento de realidad va referido a la realidad de otros sujetos. W. James habla de *realidad* en su expresión «sentimientos de realidad», pero ¿cuáles son las *realidades* a las que James se refiere?

A nuestro juicio, James utiliza los materiales psicológicos desde una perspectiva próxima a la meta-psíquica. El horizonte axiológico en el que se movía W. James, no fue el horizonte de un conductista, ni menos aún, el de un etnólogo, o el de un antropólogo (a pesar del subtítulo de su obra: Estudio sobre la naturaleza humana). Nos permitimos recordar que James se movió en círculos muy próximos a los del espiritismo. Él mismo afirma, en el libro que analizamos, que el descubrimiento más importante que se ha hecho en Psicología, tuvo lugar durante el siglo XIX, y fue el descubrimiento de la conciencia subliminal. Y de ahí su valoración de Federico Guillermo Enrique Myers, profesor de Cambridge y espiritista él mismo, fundador, en 1882, de una sociedad de estudios parapsicológicos. Es desde la perspectiva de estas creencias espiritistas (si se prefiere, desde esta hipótesis) desde donde nos parece que hay que interpretar el pensamiento de W. James en torno a la religión. Pues por mucho que los documentos psicológicos testimonien que miles de personas «sientan y experimenten estar envueltas por la divinidad», jamás podríamos pasar de aquí, a la visión de la divinidad como algo que efectivamente les envuelve, si no hubiéramos partido ya de esa visión, y sólo así puede decirse que la verdad permite dar sentido y valor a muchos contenidos de la experiencia religiosa. Como ya dijo Emile Boutroux, no se entiende cómo James podría probar que esta proposición: «Yo siento en mí la acción divina», se identifica a esta otra: «La acción divina se ejerce sobre mí» *(Sciencie et Religion dans la Philosophie contemporaine,* París, 1916, p. 331).

Con razón subraya Jordi Bachs, en la introducción a la traducción de Marta Miravent que comentamos, el énfasis que James pone en el «polo objetivo» de la experiencia religiosa. Sólo que, a

nuestro juicio, este «polo objetivo» apunta precisamente a ese universo metapsíquico (el «universo pluralístico») del que en realidad se había partido. Y si esto es así, la teoría filosófica de la religión que el libro de James subtiende, no tiene nada que ver con cualquier tipo de humanismo de cuño psicologista, ni siquiera con un pragmatismo trascendental (vid. *El animal divino*, p. 160), sino más bien con una concepción de la religión (de naturaleza *angular*, en la terminología que venimos utilizando) que interpreta los sentimientos de realidad de la experiencia religiosa como sentimientos que revelan la efectiva presencia de entidades no humanas que envuelven, sin embargo, a los hombres, y que tienen capacidad para alterar, en formas próximas al milagro, el curso mismo de la causalidad material. W. James no nos explicita, es cierto, cuál pueda ser la naturaleza de este mundo plural espiritual, al cual llama (con terminología «superestructural») «Dios». Pero prescindiendo de las superestructuras (de los teologemas), no nos aclara si este mundo espiritual, pluralístico, es un *pleroma* valentiniano, repleto de tétradas, ogdoadas y décadas, o si es un éter poblado de querubines, serafines, dominaciones y potestades; o si, acaso, allí respira el *Oñancopon*, el *AnandeKroKroko* de los ashanti, o sencillamente, en él habitan los espíritus descritos por Alan Kardek (en el siglo, León Hipólito Denizar Rivaille).

La posición espiritualista-espiritista latente en la que suponemos situado a W. James explicaría, no solamente la selección del material psicológico sobre el cual están construidas sus conferencias, sino la elección misma de la psicología espiritualista y «mentalista», como alternativa, por ejemplo, de la Psicología etnológica (W. Wundt), o la mitológica. Esta elección es la que habría sido interpretada por muchos como subjetivismo o como irracionalismo, como desinterés por los contenidos dogmáticos de las religiones, como si W. James fuera uno de esos «modernistas» que condenó Pío X. Es el horizonte espiritista de James el que le permite moverse a sus anchas por materiales psicológicos previamente seleccionados, para encontrar en ellos los indicios de las vías de retorno hacia la concepción originaria. Desde este punto de vista, la apelación a la doctrina del subconsciente y de la conciencia subliminar de Myers, no constituye ninguna vía de penetración hacia la subjetividad profunda, dado que, por el contrario, el subconsciente desempeñará ahora la función de zona interfacial a través de la cual las conciencias subjetivas aparecen en contacto con los espíritus, o se nos dan como sumergidas en el continuo espiri-

tista envolvente. Esto es lo que defendió Myers en *Human personality and its survival of bodily death,* que fue publicada póstuma en 1903. Desde esta perspectiva se comprende, por ejemplo, que W. James pudiera conceder tan ampliamente, sin menoscabo de su valoración superior, el bajo nivel intelectual de los místicos más sublimes, porque la constatación del mundo espiritual-espiritista, no necesitará especialmente de la colaboración de una inteligencia extraordinaria (Bergson llegó a decir, por su parte, que la inteligencia nos oculta la realidad al espacializarla) sino de la capacidad de sentir y de experimentar, propias del *medium* espiritista, unas realidades que están en nuestra misma presencia. Las mallas de la inteligencia pueden desempeñar incluso el papel de pantalla opaca, y por eso no le parecerá extraño a James, que el converso se comporte muchas veces como un adolescente. La misma extravagancia que James no duda en reconocer a los santos, sin menoscabo de su prestigio, podría también ser interpretada en este marco: los santos son antenas de un mundo espiritista trascendente, y por tanto, no tienen *por qué* ser, a la vez, piezas integradas de una potente computadora cerebral.

Pero no por ello la santidad es una locura. Como el mundo de los espíritus es una parte de la realidad plural; tomar contacto con ellos será tanto como desatar energías vitales que las sociedades humanas podrían ver, de otro modo, bloqueadas. Por eso, la extravagancia de los santos probaría que la santidad no es, para James, un valor meramente individual, sino social y colectivo, y que el sacrificio del propio cuerpo, que hacen los hombres de Dios (como el de San Pedro de Alcántara, durmiendo hora y media al día durante cuarenta años) es sólo un símbolo de que su misión no es individualista, un negocio de salvación individual, sino una misión de salvación colectiva. De aquí la paradoja de que James, supuesto psicólogo, esta en rigor ofreciendo un tratamiento funcionalista de los místicos, los santos y los conversos.

Por otra parte, es el horizonte suprapsicológico, que atribuimos a la teoría de la religión de W. James —un horizonte *angular*—, aquello que le habrá permitido desconectar las cuestiones de génesis, de las cuestiones de estructura, el origen y la función, la raíz de los frutos (porque el ser se convierte en raíz, el valor en fruto), lo genérico de lo específico. Es lo que le permite a James intentar una *crítica de la Santidad pura,* «que busca el núcleo objetivo [es decir, no psicológico subjetivo] de las religiones». Y es en la ambigüedad de su mensaje, casi secreto (un secreto en el

que podría verse acaso el pudor del hijo de un swedenborgiano), en donde reside la fuerza de la obra de W. James. Una fuerza que podría hacerse consistir en haber sabido ejercitar su horizonte sin representarlo, es decir, en haberlo presentado no a través de declaraciones explícitas previas, o como un resultado final, sino como un horizonte «subliminal», que se desvanece tan pronto como es encendida la luz naturalista («quienes creen en el carácter sobrenatural de la conversión súbita, han tenido que reconocer que no hay una marca distintiva de los conversos auténticos»), pero al que se nos está remitiendo continuamente (pues, de otra suerte, ¿cómo podría hablarse siquiera de conversos *auténticos?)* Esta ambigüedad estilística, esta ironía es, seguramente, uno de los criterios diferenciales de la obra de James respecto de obras tales como las de Alan Kardek. Ahora bien, si ponemos nombres, el «politeísmo original de los humanos» de James, se aproxima, hasta confundirse con él, con el *continuo espiritista* que comenzando con los animales, recoge a los antepasados humanos y llega a alcanzar a los extraterrestres, si no con la totalidad del *continuo espiritista,* sí al menos con el segmento suyo constituido por los racionales, aquel que probablemente tuvo en su mente Don Julián Sanz del Río el 14 de octubre de 1869, día de su muerte: «Muero en comunión —parece que dijo— con todos los seres racionales finitos». La «experiencia religiosa» de James, en resolución, nos parece que no tiene nada que ver con una experiencia en el sentido de la psicología experimental, y tiene, en cambio, mucho que ver con una «experiencia de la Gracia». Una experiencia que no tiene el sentido de una religión determinada, monista, pero que, en cambio, se llena de sentido con la experiencia espiritista, pudorosamente sugerida, en estas lecciones académicas, con el nombre de «politeísmo pluralista».

CUESTIÓN 8.ª

LECTURA FILOSÓFICA DE «LA CIUDAD DE DIOS» (VARIACIONES SOBRE UN TEMA, 35 AÑOS DESPUÉS)

1

«La ciudad de Dios» no es una filosofía de la Historia

1. En 1954, expuse, en un simposio, en Zaragoza, un trabajo titulado *«Lectura lógica de la ciudad de Dios»*. Era, por su fondo, una lectura crítica, pero por su forma retórica (determinada por la época —de la que se ha hablado en la cuestión 1.ª—, y por los asistentes al simposio, algunos de ellos, jueces en inmediatas oposiciones), parecía una lectura dogmática. Durante estos 35 años (1954-1989), ha seguido repitiéndose la tesis de que «*La ciudad de Dios* constituye la fundación de la Filosofía de la Historia». Era una tesis que sonaba así, ya hace un siglo, por boca del cardenal González: «...*La ciudad de Dios* representa la creación de la Filosofía de la Historia, verdadera *ciencia nueva,* traída a mano por el cristianismo; ciencia que la historia pagana no presintió siquiera y que, bajo las inspiraciones del moderno racionalismo, se levanta hoy y se rebela con increíble ingratitud contra la religión de Cristo, que le dio el ser» *(Historia de la Filosofía,* 1886, t. II, p. 90).

Pero la tesis principal sigue siendo errónea: *La ciudad de Dios* no es una filosofía, es una mitología (una Nematología, o Teología dogmática), disimulada en las reexposiciones abstractas de los filósofos, que suprimen contenidos dogmáticos imprescindibles, con objeto de ofrecer tan sólo ciertos rasgos indeterminados que puedan parecer del mismo género al que pertenece la Filosofía. Sin duda, lo que se quiere significar es que *La ciudad de Dios* comporta una organización del material histórico, según la forma de un

drama único *(idiográfico)*, que transcurre *emic* en un intervalo de tiempo relativamente corto (del orden de los 4.000 años), con un principio y un fin precisos, y que esta forma contrasta con las formas según las cuales se estructuraba el curso de la humanidad por hindúes, o por helenos. San Agustín ha advertido que el rasgo central del cristianismo, su dogma central, la Encarnación, es un acontecimiento único: que Cristo ha muerto y se ha levantado de entre los muertos, pero que no morirá más. Por tanto, que el cristianismo impone una reorganización de la historia cósmica y humana incompatible con la concepción cíclica de la cultura antigua, con la idea de la eternidad del cosmos desarrollada a través del eterno retorno (cuya formulación más impresionante la encontramos en el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles). Pero, prácticamente, la *ciudad de Dios* está construida a partir de este dogma central de la fe cristiana. Está construida como una Nematología, no está construida a partir de una crítica filosófica a la concepción del eterno retorno. Aun cuando, eso sí, su construcción incluya, necesariamente, una reconsideración de las líneas maestras de la concepción filosófica, lo que equivale a tomar de ella rasgos que la asimilan a una Filosofía. Pero estos rasgos —que además no son los únicos, aunque sean los más característicos— son, en San Agustín, indisociables de su contenido teológico-mitológico y se configuran en él. En *La ciudad de Dios* estos rasgos, o formas, son mitológicos, y no cabe suponer que sean previos, o independientes del contenido dogmático y doctrinal. Por otra parte, este género de interpretaciones, atribuido a *La ciudad de Dios*, se mueve sobre el fondo de una tesis más amplia (defendida por Karl Lövith), según la cual, es el cristianismo (el judaísmo) la concepción que ha suscitado la cuestión del «sentido de la Historia» (la tesis viene de Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. esp., Buenos Aires, 1948, t. II, p. 47). La tesis no es, en modo alguno, gratuita. El cristianismo se funda sobre un dogma estrictamente histórico, la Encarnación de Cristo, que divide los tiempos, y señala la cronología. Este dogma confiere un sentido dramático al decurso histórico. Con todo, hay que subrayar inmediatamente que el sentido impuesto por el cristianismo, transporta, en virtud de su contenido completo, contrasentidos característicos, que hacen imposible conferir a ese sentido un alcance filosófico: (1) Ante todo, porque sería preciso tomar a la humanidad como un *todo* predeterminado (y esto es un simple mito que sólo podría mantener un historiador que estuviese dotado de la «ciencia media»). (2)

La Encarnación imprime *sentido* a la Historia en cuanto *praeparatio,* pero suprime el sentido de lo que viene después (el vacío histórico hasta el fin del mundo).

2. Este intervalo temporal vacío, rellenable retrospectivamente como período necesario para extender la fe a todos los hombres, volverá a ser contrasentido tras el descubrimiento de América, puesto que este descubrimiento dejará a millones de hombres, durante siglos, fuera del curso histórico.

Pero ¿esto nos autoriza, desde un punto de vista filosófico, a olvidarnos de una vez de San Agustín, a prescindir sencillamente de *La ciudad de Dios* en una Historia de la Filosofía (de la Filosofía de la historia)? No, porque *La ciudad de Dios,* sin ser una Filosofía de la historia, no deja de constituir una construcción sobre la cual se moldearon ulteriores filosofías de la historia. No las primeras (pues existió Platón, o Polibio), pero sí las filosofías de la historia que llevan un sello característico, el «dramatismo», las que conciben la historia humana como un proceso global preestablecido, que desarrolla un destino único, total, con un principio, un intermedio y un fin. Por respecto de esta filosofía de la historia —en el fondo, la de Kant o Hegel, la de Comte o Marx—, *La ciudad de Dios* significa algo así como lo que pudiera significar el esqueleto del hombre de Neanderthal, respecto de nuestros propios esqueletos. Es su prefiguración, su primer ensayo pre-histórico, aquí mitológico. Y por ello, resulta imprescindible la reconstrucción de *La ciudad de Dios,* desde el punto de vista de la Filosofía de la Historia, puesto que sólo de este modo, tendremos ocasión de determinar la frontera entre lo que pueda ser una filosofía y lo que pueda ser una mitología que, siendo su negación, es a la vez su precursora.

3. Y ante todo, habremos de regresar a los contenidos, bajo la inspiración de un «materialismo» que consideramos constitutivo de la filosofía ontológica de la historia. «Materialismo» significa aquí: construcción con contenidos históricos efectivos, positivos, con materiales concretos, es decir, en nuestro caso, fechados. Consideraciones puramente formales (aquí, sin fecha) sobre la Historia, sólo alcanzarían su sentido en tanto que abiertas alternativamente, a determinarse en diferentes contenidos históricos. Es cierto que existe un amplio margen para la especulación «formal»: «El hombre es histórico; no tiene naturaleza, sino Historia»; «Todo lo que comienza acaba». Estos son ejemplos de proposiciones formales en Filosofía de la Historia, que contrastan con estas

otras, salva veritate: «Todo lo que ha comenzado en la historia, acaba antes de durar mil años»; o bien: «No hay mal que cien años dure», si esto se toma en sentido literal. Así, cuando O. Spengler, refiriéndose a las «culturas», afirma que duran diez siglos, está enunciando proposiciones «materiales», ofreciendo además las referencias: cultura antigua, mágica, fáustica... El supuesto que mantenemos es el siguiente: que una especulación sin suficientes referencias materiales (y de ahí la conexión obligada entre la Filosofía de la Historia y las ciencias históricas positivas) no puede ser jamás, no ya una Filosofía de la Historia, pero ni siquiera una Teología, o una Mitología de la Historia —en su lugar habría que hablar de una «historia metafísica», de una «historia mitológica o fantástica», de una «historia negativa», pero no de una Teología o Mitología de la Historia. Ocurre como en Astronomía: no cabe confundir una Astronomía mitológica, como pueda ser incluso la de Aristóteles, con una mitología astronómica de mundos imaginarios. Lo primero que hay que pedir a una mitología, o teología de la historia, es que ella se refiera a la historia efectiva, a los materiales históricos. En este sentido, cabría decir que la Filosofía de la Historia de Hegel es ya un «materialismo» histórico.

Si *La ciudad de Dios* agustiniana puede considerarse como un esqueleto teológico-mitológico en el cual podemos ver los presupuestos de ulteriores de las posteriores filosofías de la historia es, por de pronto, en virtud de su materia —de su «materialismo» (al menos de una parte significativa del mismo). Si el esqueleto de Neanderthal constituye una prefiguración del esqueleto de Cromagnon es, por de pronto, porque es un esqueleto con una morfología que mantiene una mínima aproximación a lo que constituye la referencia. Y esto dicho sin perjuicio de reconocer que los métodos de San Agustín en *La ciudad de Dios* tienen mucho de suprahistórico. San Agustín no se interesa propiamente por la historia efectiva, profana: su historia es Historia Sagrada (las seis épocas, reagrupadas luego en tres: niñez, juventud y madurez). La historia profana no tiene «sustantividad» ni argumento o estructura propia —como lo tendrá en Hegel, incluso en Bossuet o en Joaquín de Fiore. Pues lo que tiene verdaderamente «historia» es la Ciudad de Dios. La Ciudad terrena es, en comparación con aquélla, podría decirse, más bien «campo» ahistórico: por ello, la historia temporal es *paeregrinatio*. Si la historia efectiva recibe un esbozo de organización es, desde el punto de vista agustiniano, precisamente en función de la línea suprahistórica, de la historia

«espiritual», que ni siquiera se reduce a la Historia Sagrada terrena, puesto que comienza con la creación del mundo y la rebelión de los ángeles. Pero lo importante para nosotros no es abundar en esta condición suprahistórica de la perspectiva agustiniana —que ha sido subrayada muchas veces, por ejemplo, por el ya citado K. Lövith—, sino determinar cómo, a pesar de ello, *La ciudad de Dios* contiene un mínimum de referencias a la Historia positiva, que permite, de algún modo, considerarla en la cercanía de la Teoría de la Historia.

4. El punto de vista del «materialismo de los contenidos» es, pues, también el que nos puede hacer dudar de la pretendida profundidad de ciertos modos de explicar la «razón de ser» de la propia obra agustiniana. Como ya hemos dicho, suele, en efecto, apelarse al supuesto del cristianismo como religión intrínsecamente «historicista», dado que su dogma fundamental dice referencia a un proceso metafísico, sin duda, pero que sorprendentemente está además «fechado», a saber, la Encarnación del Verbo, que polariza, desde dentro, como un «tiempo eje», el tiempo de la humanidad, y en realidad, el tiempo del universo entero. Desde este supuesto, parece enteramente plausible decir que a un cristiano excepcional, como fue San Agustín, tuvo que corresponderle el acometer la empresa de «dar forma» histórica al mensaje central del cristianismo. La ocasión habrá sido el saqueo de Roma por Alarico, en el 410: pero se trata de una ocasión, algo accidental, que ha puesto en marcha la ejecución de una empresa, cuya necesidad se suponía preestablecida. Leyendo a algunos autores (por ejemplo, a Papini) sacamos la impresión de que lo que ellos quieren decir es que la verdadera importancia histórica del saqueo de Roma, ha sido, precisamente, el haber desencadenado la construcción agustiniana —algo así como si, en el espíritu de los célebres versos de Pope, dijésemos que la importancia del sistema solar consistía en haber dado la ocasión a Newton para escribir sus *Principia*.

Este tipo de explicaciones parecerán, sin embargo, a otros, excesivamente débiles. El saqueo de Roma es más que un pretexto. Por otra parte, ¿por qué tuvo que esperar cinco siglos a surgir la primera gran formulación de la Teología-nematológica cristiana de la Historia? Es cierto que, si se lee *La ciudad de Dios* en los términos estrictos de sus significados mítico-teológicos, como exposición de ciertos acontecimientos «cósmico-estratosféricos» que tuvieron lugar en el principio de los tiempos y en las alturas, con la creación de los ángeles y con su rebelión —que es de donde toma

comienzo, como hemos dicho, la ciudad de Dios, pero también la ciudad del diablo— entonces, el saqueo de Roma por Alarico se nos presentará como un episodio insignificante, que sólo podría aspirar a la condición de causa «ocasional» de un relato metafísico de proporciones tan gigantescas y monumentales como el que San Agustín nos transmite. Pero es que en esta interpretación tampoco estaría justificado (desde el materialismo de los contenidos) ver *La ciudad de Dios* como una Teología de la Historia, pues más veríamos en ella una mitología transhistórica o suprahistórica que se ocupa de arcángeles y de ángeles. También de hombres, desde luego, pero de hombres destinados a ser divinizados y, tras su paso fugaz por la Tierra, por la Historia, ser restituidos a la ciudad celeste transhistórica. Más aún, si nos mantuviésemos firmes en este punto de vista (que es el que San Agustín parece mantener, desde una perspectiva emic) el mismo significado de *La ciudad de Dios,* en cuanto mitología precursora de la Filosofía de la Historia, se debilitaría casi hasta desvanecerse. Porque, a escala de *evos,* los milenios se empequeñecen, y un episodio como el saqueo de Roma comienza a ser una anécdota sin importancia, incluso un «detalle oligofrénico» (como diría un practicante del test de Rocharsd, algo así como la nariz de Cleopatra). Una mitología cósmica de semejantes proporciones, como la de *La ciudad de Dios* agustiniana, tendría, curiosamente, para la escala histórica, unos efectos similares a los que tiene la perspectiva naturalista, que también contempla los acontecimientos históricos humanos desde las coordenadas «intemporales» (históricamente hablando) de las eras geológicas, y aun etológicas. Porque, desde su punto de vista, una batalla tan importante como pueda serlo la de Cannas, quedará categorizada como una de tantas luchas entre «bandas de primates». Habría que aducir al respecto la circunstancia de que, de los 22 libros de *La ciudad de Dios,* sólo tres libros (parte del XV, en el que se trata del principio de las dos ciudades; el XVI, que se ocupa del lapso que transcurre de Noé a los profetas; el XVII, que llega hasta Cristo, y parte del XVIII) se refieren, propiamente, a la Historia positiva de la humanidad.

No es, pues, la perspectiva cósmica y trascendente la más adecuada para captar la significación de *La ciudad de Dios* agustiniana, en cuanto obra prefiguradora de las líneas de una nueva filosofía de la historia. Es una perspectiva que, más bien, coloca la obra agustiniana del lado de un «cristianismo de trascendencia», que percibe a los cristianos (a la ciudad de Dios, en su peregrina-

ción por la Tierra), como fantasmas espirituales marginados, propiamente, de los acontecimientos mundanos (históricos que fluyen en la superficie de la Tierra), sea porque viven debajo de ella, en las catacumbas, sea porque dicen vivir sobre ella, en la eternidad apátrida de las gentes que, para decirlo con los versos de San Juan de la Cruz, «van de vuelo». Hay que subrayar, por tanto, que un cristianismo de estas características —que fue, en gran medida, el cristianismo moldeado por San Pablo, o por San Marcos, el cristianismo que ve en Cristo, antes la Segunda Persona de la Trinidad Eterna, anterior a Roma y al pueblo judío, al Mesías judío—, no es un cristianismo que pidiera desde dentro la necesidad de representarse en forma de una historia terrena. Porque para este cristianismo, Cristo salva a los hombres que le siguen sacándolos precisamente de sus condiciones temporales y elevándolos a un reino que no es de este mundo. Los gnósticos constituyeron el caso extremo de este género de mitologías ahistóricas porque, desde el *pleroma*, puede llegar como episodio efímero e insignificante (incluso inexistente, en el sentido del docetismo), todo cuanto se refiere al paso por la tierra de los hombres *pneumáticos*, que son los verdaderamente humanos.

Pero la historia es historia sólo en este mundo terrenal y temporal. Por tanto, sólo situándonos en su interior, podremos esperar recoger el significado de la obra de San Agustín como crisálida de las ulteriores filosofías de la historia. Y la mera circunstancia de que, en una determinada ideología, comiencen a cobrar un peso propio los sucesos históricos, hasta el punto de hacerse precisa su asimilación en ella, es un indicio claro del racionalismo (materialismo) histórico de esa ideología. Una ideología, en suma, que necesita incorporar una determinada porción de material histórico efectivo (la dificultad es calibrar la magnitud exigida a esta porción), es más racional que otra ideología a la que le son indiferentes los hechos materiales, que «resbala sobre ellos», si así puede decirse.

Sin salirnos de las propias coordenadas cristianas, lograremos situarnos en esa inmanencia histórica que exigimos a la Historia positiva cuando, al hablar de *La ciudad de Dios*, tomemos como referentes, no ya a los místicos coros estratosféricos de los serafines, querubines, ángeles y arcángeles, sino a la Iglesia a ras de tierra, a la «Iglesia militante». Es ésta una iglesia que es, a la vez, precisamente, Iglesia triunfante, si no en un horizonte trascendente (pues sigue siendo terrena), sí en un horizonte inmanente. Esa

Iglesia, que es a la vez militante y triunfante, es la iglesia de Constantino y de Teodosio, la Iglesia depositaria de la religión oficial del Imperio romano, el de Oriente y el de Occidente.

Antes del Edicto de Milán, no tuvo por qué ser necesaria, desde el seno de la Iglesia, una Nematología histórica. Para la Iglesia marginada —y, en términos teológicos, trascendente—, era más bien el *Apocalipsis* de San Juan todo lo que se necesitaba saber cara al futuro, y una reinterpretación cristiana del libro de Daniel (una reinterpretación que identificase la «última fiera» desconocida, no ya con el Reino de los seleúcidas, sino con el Imperio romano, o con el Anticristo). Pero, en el siglo IV, las cosas en la Tierra han cambiado: los cristianos, tras infiltrarse lentamente, al cabo de los siglos, en la sociedad romana, han alcanzado la forma de una religión de Estado. El emperador Constantino preside el Concilio de Nicea después de sufragar los gastos del viaje de los obispos que, procedentes de los sitios más distantes del imperio, acuden a él. Teodosio, en 369, renuncia al título de Pontífice máximo; en 380, da el edicto de religión oficial, y en 381, toma disposiciones contra los templos paganos. Teodosio, según cuenta Zósimo, en el libro IV de su *Historia*, ha preguntado al Senado si los romanos han de adorar a Júpiter o a Cristo: los senadores, por mayoría, condenan a Júpiter. Los senadores han sido, por parte de Júpiter, Synnmaco; de Cristo, San Ambrosio, el que después será obispo de San Agustín. Roma ha dejado de ser el Anticristo, y los cristianos, como Iglesia, saben que el imperio constituye, en adelante, su soporte. El imperio será, acaso, el último imperio de la Historia; pero ya no será un imperio que hay que ver como un organismo moribundo y corrupto. Sino, precisamente, como el Summum, en el orden terrenal, algo tras el cual ya no podrá haber otro imperio, salvo el de la Iglesia y, más aún, el de la Iglesia romana (Constantino, se dirá después por los cristianos occidentales, se ha retirado a Bizancio para no hacer sombra, o para no dejarse cegar por la luz de su sucesor espiritual, el obispo de Roma, el que, en el siglo V, comenzará a llamarse el Papa). Es en el siglo IV cuando Eusebio de Cesaréa (el amigo de Arrio, pero también del emperador Constantino, el que pronuncia su panegírico en el treinta aniversario de su mandato), puede comenzar a recomponer y rectificar la imagen maligna que los cristianos se han hecho de Roma, para dibujar el nuevo significado de Roma como una providencial «preparación evangélica» —¿acaso no fueron sus calzadas las que hicieron posibles las andanzas de los apóstoles?—, puede

trazar los primeros esbozos del plano de unas nuevas relaciones «históricas» entre Roma y la Iglesia católica.

El Imperio romano, que en el 395 quedaba administrativamente escindido en dos mitades, seguirá unido, no solamente por las relaciones económicas y políticas, sino también por la Iglesia cristiana, cuyo centro terreno sigue siendo Roma —al menos, tal como se ven las cosas desde aquí. El Imperio romano, precisamente en los momentos en los que está a punto de desaparecer, quiere ser visto como irrevocable. La división administrativa no significa demasiado: a fin de cuentas, a principios de siglo, Diocleciano lo había repartido en cuatro partes, sin romper su unidad. El Imperio va a durar hasta el fin de los siglos en la Tierra. Por tanto, va a cubrir, intencionalmente, todo el material de la Historia inmanente futura. Un imperio sobre el cual, está dominando cada vez más (a pesar de la escaramuza de Juliano), la Iglesia cristiana, una iglesia que ya colabora a fondo con el imperio (por ejemplo, el Concilio de Arles condenará a los cristianos «objetores de conciencia»). Un imperio, al menos en su estructura, aún intacto, porque todavía habrá de transcurrir más de medio siglo, desde que San Agustín comienza a escribir *La ciudad de Dios*, para que en su parte occidental, en Roma, desaparezca el último emperador nominal, Rómulo Augústulo; hasta que Odoacro, jefe de los hérulos, sea proclamado rey de Italia, el memorable 23 de agosto del 476. Sin olvidar que el destronador de Odoacro, Teodorico el ostrogodo, todavía asumía el título a través de Zenón de Bizancio. Más aún, aquellos pueblos que van a determinar la fractura del imperio en mil pedazos seguirán sintiéndose herederos del Imperio romano. El propio Alarico, lejos de proclamarse emperador, se limitará a hacer que nombren a Atalo, prefecto de Roma. Estilicón, el alano, que actúa en nombre de Honorio (entregado en Rávena a cuidar una gallina llamada «Roma») actúa en nombre del Imperio. Todavía los suevos, en tiempos de Walia, se declaran tributarios de Honorio, y el mismo Walia le devuelve a su hermana Gala Placidia. Walia, asesinado Ataulfo, había entrado en España bajo las águilas imperiales. Leovigildo (569-586), según noticias de San Isidoro, comienza a vestir distinto de sus nobles, con diadema, como el emperador, y acuña moneda, y Toledo se edifica asimilándola a Constantinopla. Y Recaredo, tras el tercer Concilio de Toledo (589), irá reemplazando el gótico por el latín en los actos públicos y en el servicio divino, tomará el título bizantino de Flavio, y se ungirá con el Santo Óleo administrado por el obispo de Toledo.

Encontramos, con esto, a una Iglesia implantada en la más perfecta inmanencia histórica. El Imperio romano, sucesor de otros imperios (de los que había hablado Daniel), es el que prepara la Iglesia y mantiene su unidad ecuménica. Cualquiera que sea la importancia que se dé al imperio, desde un punto de vista emic, parece que puede afirmarse que, a partir del siglo IV, los cristianos tienden progresivamente, al menos en su mayoría, a ver al imperio como la base en la que se sustentan.

Y es aquí donde cobra toda su significación el saqueo de Roma por Alarico, donde deja de ser un episodio anecdótico y cobra toda su significación premonitoria de acontecimientos futuros. El saqueo de Roma ¿no pone en tela de juicio el mapa del mundo que comenzó a tomar forma en los esbozos de Eusebio? El saqueo de Roma ¿no muestra la incompatibilidad de fondo entre Roma y el cristianismo? ¿No muestra que Roma, lejos de ser un pedestal inconmovible sobre el que se asienta la Iglesia —a la manera como sobre la columna trajana se asentaría más adelante San Pedro—, es más bien un gigante como el de Daniel, con los pies de barro? Además, Alarico es cristiano y, sin embargo, ha hollado Roma, casi la ha destruido. Los romanos podrán volver a ver a los cristianos como a sus enemigos: ellos son bárbaros, advenedizos que amenazan su cultura. Quizá lo más importante: el saqueo de Roma obliga a meditar en las posibilidades, incluso en la necesidad, de una Iglesia al margen del imperio, a poner en tela de juicio el supuesto mismo de la continuidad que esbozase Eusebio. Son las objeciones de Volusiano: los cristianos, como ciudadanos ¿no arruinarán el Estado? ¿Las virtudes cristianas pueden ser civiles? Los cristianos forman una comunidad que además quiere ser universal, católica y sobrenatural. ¿Cómo integrar Roma —es decir, el Estado, la propiedad privada, la guerra, los esclavos, la violencia, la familia— en una Iglesia que no quiere ser nada de esto, sino precisamente todo lo contrario? ¿Cómo llamar sociedad a la Iglesia si se lo llamamos a Roma o viceversa? Esto sería un equívoco. Pero San Agustín está hablando nada menos que de las *ciudades* ¿a qué precio? Seguramente al precio del procesionismo, porque no le quedaba otra alternativa: considerando a la ciudad terrena como una simple degradación del modelo celestial, Jerusalén. Y esto es lo que le obligará a distorsionar todo el esqueleto eusebiano de relaciones de «continuidad evolutiva» entre Roma y la Iglesia. Porque la evolución es un *regressus* de una procesión. Estamos ya en plena mitología, si se tiene en cuenta, sobre todo, que el modelo

original de la ciudad de Dios va a terminar siendo puesto, como hemos dicho, en la «estratosfera», junto con los coros angélicos.

¿Cuáles son, por tanto, las relaciones históricas que habría que establecer entre una Roma tambaleante y una Iglesia universal, pero cuya universalidad el saqueo de Roma está haciendo problemática? Aquí residen los motivos, a nuestro juicio, por los cuales no puede considerarse ocasión episódica de *La ciudad de Dios* el año 410. *La ciudad de Dios*, por tanto, tampoco puede considerarse sin más, según esto, como una respuesta apologética a los romanos que dudan de la misión atribuida por Eusebio al Imperio, puesto que es una meditación de lo que la Iglesia cristiana puede significar, precisamente para la pervivencia del propio imperio. *La ciudad de Dios* no está escrita tanto para defender al cristianismo de las acusaciones que los romanos le dirigían, en cuanto causante principal de la ruina del imperio, cuanto también (y ello es ya una cuestión de Filosofía de la Historia) para defender a Roma —como defendió a Constantino en la batalla de Milvio— de la ruina segura a la que se vería abocada, una vez dividido el imperio, una vez que los pueblos bárbaros están infiltrándose por todas sus fronteras. Parece como si San Agustín estuviese ya sabiendo que el proceso de descomposición del Imperio se acelerará si el Imperio no se ampara en la Iglesia universal, católica y romana. En esta línea se situará Orosio, y el propio Teodosio y, en general, los hispano-cristianos. La leyenda cuenta que Alarico respondió así a la pregunta de un ermitaño: «¿Dónde vas?»: «Dios lo sabe: siento dentro de mí una voz secreta que me dice: anda y ve a destruir Roma». Pero esta leyenda ¿procedía de los cristianos (y Alarico era cristiano) o procedía de los romanos? De aquellos soldados que, cuando cumpliendo las órdenes de Teodosio, estaban derribando la estatua de Júpiter, arrancando los rayos de oro que circundaban su cabeza, los guardaban diciendo que con aquellos rayos, deseaban ser heridos. Después del pillaje, los soldados de Alarico, en dos filas, avanzan en procesión, los sacerdotes cantando salmos, llevando las reliquias y los vasos sagrados a los altares de los templos que Alarico ha mandado respetar.

Aquí están las razones por las cuales sólo hasta después del 410, es decir, en la época en la que una persona como San Agustín podría reunir los términos contradictorios del problema, tiene sentido hablar de la necesidad de un nuevo «plano de situación», construcción, de un «mapa histórico», puesto que los materiales en conflicto se han ido configurando ya, definitivamente, a una escala

histórica. Por ello, es en el siglo V, y no antes, cuando el cristianismo, es decir, la ideología cristiana, a través de San Agustín, tendrá necesidad de desarrollarse por medio de categorías históricas, por precarias que éstas sean. La construcción tendrá la forma de una construcción teológica histórica, afectada, necesariamente, por el inrenunciable componente meta-histórico de la iglesia paulina. Envuelta, por tanto, en la contradicción permanente de una dogmática que, a la vez que necesita moldear conceptos históricos, necesita también disolverlos o disminuir su importancia. Estas contradicciones, no gratuitas, son precisamente las que confieren su interés más profundo a *La ciudad de Dios* en una Historia de la Filosofía de la Historia. Porque su condición de Teología de la Historia, no convierte a la obra agustiniana en mera «precursora» de la Filosofía racional, al estilo hegeliano, según el esquema de Comte sobre el paso del estadio teológico al metafísico, sino que es, a la vez, un principio constante retardador, es su negación. *La ciudad de Dios* de San Agustín contiene no sólo los gérmenes de un método filosófico, sino también los gérmenes letales de la filosofía negativa, de la antifilosofía. Y sólo destruyendo la arquitectura de *La ciudad de Dios,* cabe pensar en una liberación de sus virtuales formas racionales.

2

«La ciudad de Dios», como construcción mitológica

Ante todo, conviene insistir en la tesis sobre la naturaleza mitológica de esa «teología de la historia» que se contiene en *La ciudad de Dios.* Hay que asentar esta tesis frente a las extendidas corrientes hermenéuticas o sociológicas que, metiendo en un mismo saco a la Filosofía y a la Mitología (en cuanto ideologías, utopías, visiones, o simplemente superestructuras) ponen, como si fuese un eslabón más de una misma serie, a San Agustín y a Hegel, a Joaquín de Fiore y Lessing, a Bossuet y a Comte. No negamos todo fundamento a semejante proceder porque, efectivamente, en cuanto modelos de la organización global de los materiales históricos que han sido «segregados» en el curso de los siglos, estas diferentes construcciones pueden, efectivamente, ponerse en una

serie. Pero también pueden ser consideradas como modelos sucesivos de la organización global de los materiales astronómicos a los sistemas de Anaximandro o de Ptolomeo, a los de Santo Tomás o de Newton, sin que por ello desaparezca la necesidad de establecer diferencias precisas entre unos y otros —por ejemplo, entre el carácter mitológico de la astronomía tomista y el carácter científico de la astronomía newtoniana.

El carácter mitológico de la Teología de la Historia que se contiene en *La ciudad de Dios*, no podría reducirse por tanto, únicamente, a la inexcusable presencia en ella de abundantes motivos mitológicos especiales que pudieran acaso ser interpretados como contenidos residuales, o como tributo a la época, o sencillamente como extravíos pasajeros. Porque también los mismos procedimientos metodológicos, ligados con el fondo doctrinal mismo de la obra, así como recíprocamente, son mitológicos. Es el método y la doctrina de fondo de *La ciudad de Dios* aquello que consideramos mitológico *simpliciter*, aquello que da cuenta, además, de los incontables motivos mitológicos con los cuales está «empedrada» la obra, a lo largo de todas sus partes.

A. Los métodos de San Agustín son estrictamente antifilosóficos, constituyen la conculcación más paladina de los procedimientos que en las escuelas de la filosofía griega —las platónicas y las aristotélicas (por más que San Agustín se consideraba a veces como un platónico)— se habían ido depurando durante casi mil años. Y no me refiero tanto al método que consiste en fundamentar las propias premisas con citas bíblicas, porque también el mismo Aristóteles sabía apelar al testimonio de Homero, o de Hesíodo, sino al fundamento desde el cual se cree dar justificación a tal método, a saber, la apelación a la fe, como el conocimiento de lo incógnito y no al saber. Una cosa es apelar a Homero desde ciertos saberes (acaso equivocados) que quieren nutrirse de otras fuentes, y otra cosa es apelar a las escrituras para buscar en su oscuridad la luz, y precisamente en sus lugares más tenebrosos, aquellos desde los cuales se supone hablan sabios invisibles. San Agustín, en efecto, se acoge con frecuencia al método estrictamente antifilosófico que podríamos denominar «método de subrogación». En el lugar del deudor de la respuesta (el texto bíblico, por ejemplo), se pone a otra persona definida por su capacidad para hacer frente al crédito (a la fe) que se ha otorgado al propio texto. Así definido el método de subrogación, pudiéramos pensar que está ya utilizado por el propio Aristóteles, si interpretamos su Teología como doc-

trina positiva, es decir, con un contenido doctrinal dogmático. Porque Aristóteles ha enseñado que Dios es pensamiento que piensa... sobre su propio pensar. Por tanto, podría decirse que Aristóteles nos está remitiendo, por subrogación, al propio Acto Puro, para que podamos, como teólogos, conocer qué significa esa *noesis noeseos* y cuáles son sus contenidos. Sin embargo, nos parece que tal subrogación, en el caso de Aristóteles, es aparente, puesto que la materia de la sabiduría contenida en la subrogación es nula, la clase vacía. Porque Aristóteles ha dicho también que Dios no puede ser abarcado por los teólogos, a quienes ni siquiera conoce; por tanto, que sólo Dios es teólogo (Aubenque), por lo que la Teología de Aristóteles se convierte automáticamente, no en teología subrogada, sino en teología negativa, ya que nadie ni jamás, salvo Dios mismo, puede alcanzar ese conocimiento divino. Muy diferente es por ello la subrogación característica de la llamada «ciencia teológica», por los escolásticos. Juan de Santo Tomás, por ejemplo, defendiendo la naturaleza «científica» de la Teología dogmática —si se quiere, del silogismo teológico—, proponía un paralelo o analogía con la naturaleza de las ciencias subalternas a otra ciencia racional, por ejemplo, la relación de la Óptica, en cuanto subalternada a la Geometría. Pues la ciencia subalternada, aunque por sí misma no dispone de principios evidentes, puede ser llamada ciencia, en tanto que los principios los toma de otra ciencia racional capaz de iluminar a la misma Óptica, la Geometría. La Teología dogmática (se dirá) no es tampoco una ciencia autónoma, puesto que sus premisas no son evidentes, sino oscuras; pero no por ello dejará de ser ciencia, si la interpretamos como ciencia subalterna a la «ciencia de los beatos», que ya conocen con evidencia luminosa lo que los mortales perciben en la oscuridad de la fe. Hay aquí una subrogación notoria, porque en el lugar de las ciencias subalternantes conocidas por otros hombres, se pone a los bienaventurados. Lo que recuerda aquella «subrogación» del catecismo cuando a la pregunta: «Además de los artículos de la fe ¿qué otras cosas son las que Dios ha revelado a la Iglesia?», respondía: «Eso no me lo preguntéis a mí que soy ignorante, doctores tiene la Santa Madre Iglesia que os sabrán responder».

La subrogación de Juan de Santo Tomás parece una situación más débil que la subrogación de Aristóteles, porque mientras Aristóteles cerraba el paso a la posibilidad de hacer efectivo el rédito transferido, los escolásticos dejaban abierta esa posibilidad, al menos en la vida de ultratumba. Aquí podría radicar la divisoria entre

un proceder filosófico —el de Aristóteles— y una subrogación mitológica. Precisamente por cerrar el paso a su posibilidad, Aristóteles está propiamente negando la subrogación, como cuando el matemático niega la distancia entre dos puntos al decir que entre ellos hay una distancia cero. Pero los teólogos escolásticos están afirmando, por vía mitológica, la subrogación, mediante el mito de los «doctores bienaventurados» dotados de visión beatífica.

En *La ciudad de Dios*, San Agustín ha recurrido al método de la subrogación precisamente en los lugares más importantes de la problemática propia de la Filosofía de la Historia, tal como él mismo la ha planteado, a saber, la problemática (para decirlo con palabra de Leibniz) de la Teodicea. La Historia es presentada principalmente como el teatro de la maldad, de la injusticia, de la enfermedad y de la corrupción. Maldad, injusticia, enfermedad y corrupción, sólo podrían ser consideradas como cuestiones filosóficas cuando se contemplen a la luz de alguna respuesta filosófica —precisamente de una Teodicea porque, en otro caso, el método filosófico obligará a retirar esas cuestiones como problemas mal planteados. Pero San Agustín lo que hace es admitir los problemas y subrogar la respuesta, practicar el método de la subrogación en la misma Teodicea. Éste es un proceder antifilosófico por excelencia, por no decir, uno de los ejemplos más puros de aquello que Sartre llamaba la «mala fe». Puesto que ahora, la reconocida total ignorancia sobre el asunto, logra ser presentada como el colmo del saber, en virtud de una ficción subrogatoria absurda y mitológica. Lib. XX, cap. 2: «Porque ignoramos por qué juicio de Dios el que es bueno es pobre, y el que es malo es rico; que éste viva alegre, de quien pensamos que por su mala vida debiera estar consumido de tristeza, y que ande melancólico el otro, cuya loable vida nos persuade que debiera vivir alegre; que el inocente salga de los tribunales, no sólo sin que se le dé la justicia que merece su causa, etc., etc...» Pero esta ignorancia reconocida no puede ser sometida a decisión —como una falsa ignorancia, si es que no hay contenido ignorado—, porque San Agustín se preocupa de subrogar el conocimiento de tal contenido: «Pero cuando estuviéramos en aquel juicio de Dios, cuyo tiempo unas veces se llama con grande propiedad día del juicio, y otras día del Señor, echaremos de ver que, no sólo lo que entonces juzgase sino también todo lo que hubiere juzgado desde el principio del mundo y lo que todavía se hubiere de juzgar hasta aquel día, ha sido con equidad y con justicia».

Resulta pues que, en nombre de una sabiduría no sólo inexis-

tente, sino declarada inalcanzable por definición en todo el curso de la Historia (puesto que ella se aplaza hasta el Juicio Final), se mantiene, sin embargo, el planteamiento de unos problemas que sólo tienen sentido supuesta la posibilidad de respuesta. Y ésta es la negación misma del método filosófico, ésta es la formulación de la «mitología metodológica».

Pero la cuestión sigue siendo ésta: ¿y por qué, a pesar de todo, *La ciudad de Dios* tiene que ser considerada en un Historia de la Filosofía?

B. *La ciudad de Dios* constituye también un tipo de pensamiento que, de algún modo, ni siquiera es antifilosófico, por cuanto quiere mantenerse en el ámbito de un sistema de misterios, y de mitos, aceptados como tales, y con los cuales se pretende haber encontrado la única llave capaz de abrirnos una concepción de la historia humana. Semejante pretensión, en tanto implica el bloqueo de otras alternativas, no sólo no es compatible con el punto de vista filosófico, sino por completo incompatible con él. Cabe, por tanto, atribuir a la Teología de la historia agustiniana el estatuto propio de un tipo de sistemas completamente distinto del de la Filosofía de la Historia, puesto que está situado en un orden praeterracional. Pues lo que es incompatible con la Filosofía es, precisamente, el atenerse dogmáticamente a un determinado sistema mitológico que, por principio, no puede ser debilitado por «la razón». El orden praeterracional, no se opone meramente a la razón —es decir, a principios y resultados de las ciencias naturales o históricas—, sino que la oposición se encuentra en su propio interior, como oposición entre sistemas alternativos y ante los cuales, la elección no puede estar movida por pruebas, sino por motivos estéticos, sociales, psicológicos, etc. Es totalmente capcioso acogerse al esquema de los dos órdenes, el racional y el praeterracional, en el sentido de que sería posible acceder al segundo una vez recorrido el primero, cuando la razón haya terminado de ascender los últimos escalones por sí misma. Si esto fuera así, sería irracional el negarse a dejarse llevar por aquel camino «gratuito» o «gracioso». Pero la situación no es ésta, en modo alguno. Entre otras cosas porque no hay caminos sobrenaturales y ello, *ad hominem,* porque hay varios que se oponen entre sí (la Teología bíblica, la coránica, la védica, etc.). Lo irracional es escoger un camino y no otros en virtud de la supuesta llamada de uno de ellos. Y el colmo de la irracionalidad es, una vez embarcado en alguna de esas sendas, aceptarla dogmáticamente por la única razón de

haber sido escogida. Ahora bien, quien, de hecho, se mueve arrastrado por una de esas sendas gratuitas (como don de la Gracia), no tiene por qué haberse despojado de un determinado número de conceptos filosóficos, que podrá incluso seguir utilizando eventualmente en su nueva situación —y tal es el caso de San Agustín. Se puede sacar la impresión de que los movimientos por el territorio teológico, no excluyen, en realidad, a la Filosofía, ni son antifilosóficos, por tanto, sino que la incluyen y aun la subliman como filosofía cristiana. En todo caso, no estaríamos aquí en una situación anómala, puesto que, no ya la filosofía agustiniana, sino cualquier otra, habría que verlas siempre como ejercicio de una razón que, en todo caso, ha de considerarse inserta en marcos que la desbordan. Si se llaman racionales, lo serán en un sentido diferente, por ejemplo, en el sentido de los fines con significados para los individuos, o grupos, que los aceptan. Supuestos estos fines, podrá ejercer sus menesteres el «racionalismo de los medios» (en el sentido de Max Weber). Pero precisamente porque los fines son diversos para cada individuo, o al menos, para cada grupo social o cultural, resultará que la razón que se mueve «en los medios», no podría decir sobre aquellos fines, antes bien, los asumirá como postulados o premisas dados a la intuición. La razón instrumental, según estos puntos de vista (Bergson, Horkheimer) se atendría a estos fines dados por la intuición, y su función consistiría en establecer las relaciones, consecuencias, etc., que se contienen dentro de unos límites definidos por estos principios que no son dados. Que San Agustín tome como principios (o fines) a los de la fe cristiana no significaría que su pensamiento fuese irracional. Por el contrario, constituiría uno de los modos de instauración de la vía filosófica: *credo ut inteligam.* Según estos puntos de vista, parecería no sólo posible, sino prudente, considerar *La ciudad de Dios* como el primer gran sistema de filosofía cristiana de la historia, sistema en el que la Teología manifiesta su profunda simpatía por la Filosofía. A fin de cuentas, la simpatía de la Filosofía por los mitos es casi consustancial, y no sólo Platón, sino el propio Aristóteles, se confesó «amante de los mitos». Según esto, no podría aducirse como testimonio de la supuesta actitud antifilosófica de San Agustín, la apelación constante que en *La ciudad de Dios* se hace a los mitos bíblicos de contenido histórico. Las obras de Platón se acogen continuamente a mitos etiológicos (por ejemplo, el mito de Prometeo y Epimeteo) cuando hablan del origen del hombre. Incluso cabría establecer un cierto parentesco entre las

escisiones de aquellos andróginos de *El Banquete,* que dieron origen a los sexos, y la escisión de Adán por su costilla, en el Génesis, que dio origen a la mujer. Más aún: nada menos que Kant, el mismo autor de las *Críticas,* en su escrito de 1786, *Presunto comienzo de la historia humana (Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte),* apela al libro I de Moisés, exactamente igual, al parecer, a como a él apela a San Agustín, en trance similar, en el libro XIV de *La ciudad de Dios.* Esta circunstancia nos invita a analizar más de cerca el significado que puede tener una mitología en relación con la Filosofía de la Historia.

Desde un punto de vista meramente «literario» —y por supuesto, desde un punto de vista histórico cultural— es necesario equiparar a San Agustín y a Kant en tanto que ambos «pensadores» se muestran, por la naturaleza de sus problemas y de sus recursos estilísticos, pertenecientes al mismo círculo histórico cultural. Ambos, al enfrentarse con los problemas centrales, de índole ontológica, que plantea la Historia —origen del hombre, mecanismos de los primeros pasos de su desarrollo, evolución ulterior, etc.— se mueven por referencia a los libros de Moisés. Sin embargo, sería absurdo pretender debilitar, como si fueran secundarias, las diferencias que se esconden tras estos parentescos indudables. Precisamente son las diferencias aquello que puede resaltar sobre el fondo de las afinidades, aquello que las convierte en apariencias a través de las cuales se abre camino la lucha de la Filosofía contra la mitología, de la cual procede.

Queremos decir que no se trata de que Platón, o Kant, como San Agustín, utilicen mitos, y aun mitos bíblicos (Numenio, como el mismo San Agustín, suponía que Platón bebió los contenidos más importantes de su doctrina de fuentes hebreas); ni tampoco que San Agustín utilice, como Platón, o Kant, conceptos y argumentos filosóficos tomados de la tradición helénica. La cuestión es ver el modo diferencial de utilización, no ya sólo en términos cuantitativos (lo que ya es un indicador), sino, sobre todo, en términos estructurales, que permitan establecer su lugar relativo en la argumentación. La profundización en este análisis diferencial, parece imprescindible en cualquier intento de aproximación a las cuestiones de origen y desarrollo de la Filosofía de la Historia.

No tenemos aquí espacio para hablar *in forma* sobre la función de los mitos en el pensamiento platónico. Tan sólo quisiéramos insistir sobre la circunstancia de que la copiosa utilización de los mitos por Platón no autoriza a considerar su estilo como «más

literario» que, por ejemplo, el de Aristóteles (quien, al menos en los escritos centrales, se mantendría dentro de un estilo más sobrio, riguroso y «científico»). La «sobriedad aristotélica», no suprime los contenidos mitológicos de sus pensamientos, y la astronomía de Aristóteles, con sus planetas sustanciales y divinos, es más mitológica que la de Platón con sus astros fenoménicos. Platón ha procedido mediante mitos tan vivos que todavía conservan su actualidad: el mito de la caverna, el mito del tronco de caballos, el mito de la República. Los mitos platónicos son, de algún modo, *alegorías*, es decir, metáforas continuadas que nos trasladan a situaciones que están más allá del mito, aunque el mito permita configurarlas. Ahora bien, el alegorismo, en general, puede ya considerarse como una visión filosófica de los mitos. Pero no toda hermeneútica alegórica del mito, en concreto, es por sí misma filosófica. Ella misma puede ser teológica o mitológica (en el mito de Don Juan ven algunos una alegoría de la búsqueda de Dios), y puede ser científica o tenológico-categorial (el mismo Platón, en el *Fedro*, interpreta el mito del rapto de Oritia como alegoría de un vendaval). Para que la interpretación alegórica del mito sea filosófica, en virtud de su materia, será preciso que el contenido, o situación a la cual nos remite la alegoría, sea ella misma filosófica, es decir, esté tejida con ideas filosóficas. Tal es el caso del mito de la caverna, cuando su escenografía se interpreta como un «modelo» del mismo «teatro del mundo» en el cual, los hombres reconocen caminos para el conocimiento (conocimientos, acaso tan precisos, como puedan ser el astronómico o el matemático), una «fenomenología del espíritu». En el supuesto de que el mito de la caverna se interpretase como una prefiguración del cinematógrafo, como hacen algunos de sus historiadores, entonces es evidente que la alegoría no tendría una función filosófica, sino tecnológica. En todo caso, es esencial tener en cuenta que Platón utiliza los mitos como tales mitos. Aquí, en la ironía, hay una diferencia fundamental con San Agustín. Platón piensa con ironía, porque es él mismo *quien construye muchas veces el mito*; pero San Agustín piensa *sin* ironía, toscamente, de un modo, diríamos, semisalvaje. Pues para él, el mito se presenta como si fuese una revelación (por ejemplo, conocimiento del origen de la mujer por medio del mito de la costilla). Platón construye sus mitos tomando inspiración de otras tradiciones, pero con absoluta libertad respecto de ellas, para adaptarlas a sus propósitos racionales. (Una adaptación que muchos mitos bíblicos logran, en contra de su voluntad, al cabo de los

siglos, gracias a las sucesivas interpretaciones alegóricas cada vez más radicales.) Su designio podría compararse al del científico que construye «modelos» (los mitos platónicos son modelos tanto como los modelos son, a su vez, mitos, aunque lo sean de un modo especial) utilizando, por ejemplo, sistemas algebraicos —en lugar de utilizar sistemas dramáticos—, o «contramodelos» —el *Perpetuum mobile* puede considerarse como un mito de estructura contradictoria, pero no por ello menos importante para la física. Pero San Agustín no puede concederse ninguna libertad en el momento de construir su modelo mítico como patrón heurístico capaz de guiar los pasos por otros terrenos isomorfos, sino que tiene que aceptar literalmente el relato del Génesis, discutiendo, a lo sumo, de vez en cuando, alguna que otra interpretación de los *Setenta,* pero no del propio texto.

Y Kant toma el Libro sagrado como una referencia, puesto que se dispone a hablar, por conjeturas, de un viaje hecho en «alas de la fantasía» en el cual puede imaginar que en ese viaje («no sin alguna dirección procedente de la experiencia»), tropieza con el mismo camino que el testimonio sagrado. Por consiguiente, Kant comienza dejando bien claro que no va a seguir la inspiración de un texto sagrado místico, sino la inspiración de su propia razón, si bien en materia hipotética. Y que encuentra con agrado que su trayectoria se corresponde, en puntos esenciales, con la de Moisés —y esto, sin duda, porque también Moisés era un hombre, y hacía uso de su razón y experiencia—; desde luego, se supone que en el momento en que los pasos de Moisés no sean racionalmente plausibles, no habrá por qué seguirlos. La regla de esta hermenéutica bíblica, inversa de la teológica, es pues «la razón». En este sentido, tan importante como subrayar los puntos en los que Kant se aproxima al texto bíblico, será subrayar los puntos en los cuales se separa de él por el procedimiento, a veces, simplemente de no tenerlos en cuenta. Por ejemplo, no menciona la creación de Eva a partir de la costilla de Adán, que San Agustín no tiene más remedio que invocar (XII 24), si bien apelando a la intervención «de una mano que es la potencia de Dios que creó la semilla sin semillas». Es decir, suprimiendo la representación mitológica de la causa eficiente a fin, precisamente, de mantener la representación mitológica de la causa material, la costilla de Adán. Otras veces, va Kant interpretando pasajes míticos de modo alegórico: la serpiente tentadora simboliza, según Kant, la voz de la Naturaleza (Kant apela a la naturaleza, a propósito de III, 1, del Génesis, en donde

se dice que la serpiente «era más astuta que todos los animales de la naturaleza»); la manzana es el fruto cuyo aspecto, percibido por la vista, por su semejanza con otros frutos aceptables ya probados, incitaría al ensayo de ampliación del «conocimiento», más allá de los límites intuitivos del olfato (y ahora Kant apela el Génesis III, 6, en donde el texto bíblico reconoce que «la mujer vio que el fruto del árbol era bueno para comer»).

¿No es entonces superfluo para la Filosofía, si el camino que sigue es un camino racional, autorizarlo con el texto sagrado? Bien está que este texto sea interpretado por medio de la razón; pero aquí preguntamos por la justificación de esa apelación de la razón al texto bíblico, al mito. Pero no es un motivo meramente literario, por cuanto la correspondencia, si existe, corroborará, no ya los contenidos, sino su carácter racional. Sólo si los mitos son racionales podría haber isomorfismo con la filosofía. Y así, cuando el camino o método racional expuesto no es apodíctico, podrá sospechar que su correspondencia con un mito dado corrobora la naturaleza racional del modelo. Al revés que ocurre con San Agustín, la concordancia del relato racional con el relato bíblico es la que corrobora la naturaleza racional de nuestro propio relato.

La utilización que Kant hace del texto de Moisés es singularmente instructiva para analizar las posibilidades y límites de la «hermenéutica racional» de un mito, tenida en cuenta la naturaleza de la propia interpretación de Kant. Ésta no puede, sin más, desde luego, considerarse como una mera interpretación alegórica, desde una perspectiva «naturalista», del texto bíblico. El escrito de Kant es de 1786, es decir, cinco años después de 1781, fecha de aparición de la *Crítica de la razón pura;* pero un año antes del año en que Kant (según Michaelis) habría comenzado la *Crítica del juicio,* es decir, la obra en donde se encuentran, ya maduros, los gérmenes de la teoría de la evolución, aunque en un plano filosófico abstracto («la analogía de las formas da un cierto pie a la sospecha de un verdadero parentesco entre ellas derivado de un origen común»). Pero Kant no aventuró ninguna hipótesis evolucionista en el ensayo que comentamos, antes bien, comienza por el supuesto de un hombre ya existente, adulto (es decir, desligado de la ayuda materna), emparejado (para que pueda procrear) y, además, con la capacidad de andar erguido (bipedestación) y de hablar; por tanto, de pensar. Pero estos supuestos ¿no resultan excesivos para el fin que Kant se propuso en este ensayo, el sugerir, siguiendo la analogía de la «Naturaleza», una historia de la libertad, a partir de su

germen original? Porque si el hablar, el pensar o el andar erguido, son resultados de la evolución, parece que comenzar suponiéndolos dados es una petición de principio. ¿Cuál es, por tanto, la función del mito bíblico en el «mito» de Kant? Partir de los supuestos de los cuales parte ¿no es tanto como partir del relato de Moisés? Estas cuestiones revelan ya, por sí mismas, la complejidad de las relaciones encerradas en el brevísimo ensayo de Kant.

En cualquier caso, nos parece que las peticiones de principio, indudablemente, están formuladas por Kant, precisamente en atención a motivos *críticos.* Kant no quiere «hacer una novela», no quiere inventar *(hipotheses non fingo)* y, por ello, no pretende nunca hacer presunciones sobre el curso de la historia, que sólo puede conocerse por «noticias», no por razón. Pero sí puede hacer «historia presunta» sobre los orígenes. Y esto suponiendo, que en los orígenes, las leyes de la naturaleza son similares a las que actúan en el presente: es el principio de Hutton. Precisamente por ello, no quiere entrar en conjeturas sobre el origen del lenguaje, o de la posición erguida, y tan sólo sugiere que tales «habilidades» tuvo el hombre que ganarlas por su «mano». Porque de haberle sido procuradas, se heredarían, lo que contradice la experiencia.

Por consiguiente hay que afirmar que, aunque pueda decirse que Kant está, desde luego, adoptando una perspectiva racionalista en la interpretación de Moisés (la «analogía de la naturaleza»), sin embargo, no puede decirse que esté adoptando meramente un canon hermenéutico científico evolucionista, dado que, por el contrario, está suponiendo el absurdo de un hombre que, siendo adulto y formando una sola pareja («para que no surja en seguida la guerra»), sin embargo, habla, razona y prevé el futuro, y aun, la muerte, siendo así que estas características sólo son atribuibles al hombre como consecuencia de un largo proceso social e histórico. Según esto, habría que decir que Kant, cuando interpreta los mitos bíblicos, lo está haciendo, no ya desde la razón (por lo menos desde la razón científico evolucionista), sino desde un modelo, él mismo, mítico, aunque sea naturalista. Un modelo que parece, a su vez, una mera petición de principio respecto del propósito declarado de su escrito.

Muy difícil resulta aceptar, sin embargo, estas conclusiones (un Kant mitólogo y no crítico, que interpreta el mito de Moisés desde otro mito tan falso como el primero) referidas a un pensador que está ocupado, en aquellos años, en la redacción de sus *Críticas.* Más plausible es intentar entender, de otro modo, el uso que Kant hace

aquí de los mitos —el suyo y el de Moisés. Esta interpretación nos ayudará a precisar la función filosófica de los mitos y las diferencias de los «géneros literarios», que solemos llamar Mitología (o Teología) de la Historia y Filosofía de la Historia.

En sustancia, diremos que Kant no está desarrollando aquí una alegoría científica, sino filosófica y según un modo muy peculiar. Determinado, no ya por la carencia de doctrinas científicas firmes (relativas a la evolución), sino porque la perspectiva adoptada se mantiene en otro plano. El horizonte crítico y racionalista de Kant es evidente, no sólo por su apelación a la hipótesis de la analogía de la «Naturaleza», cuanto por su abstención de todo tipo de fantasía gratuita, que sea pura «invención». Por ello, precisamente, quiere atenerse a los orígenes y no al curso mismo de la Historia, cuyo carácter factual y empírico sólo permitiría un conocimiento *ex datis.* Pero el propósito de Kant, en su ensayo de 1786, no es tanto conjeturar los orígenes del hombre (dado que, en este supuesto, para proceder racionalmente, tendría que utilizar la teoría de la evolución), sino el comienzo presunto de la historia humana. Y entonces no es una simple petición de principio suponer dado al hombre en su marcha vertical, lenguaje, etc... Por así decirlo, no es tanto una cuestión biológica-evolutiva, cuanto una cuestión histórico-antropológica, aquella ante la que Kant está enfrentado. Así como sería una petición de principio partir de las premisas de referencia al tratar de contestar a la cuestión sobre el origen del hombre, no constituye petición de principio partir de un homínida bipedestado con capacidad manual, con algún tipo de lenguaje, cuando se trata de hablar sobre el origen de la historia humana. Porque precisamente la historia humana, solamente puede comenzar sobre el supuesto de la existencia de seres prehistóricos pero ya humanos. Por lo menos en lo que se refiere a ciertas determinaciones abstractas, como puedan ser el andar erguido o el valerse de sus manos. Se trata de partir del *salvaje,* si se quiere del «buen salvaje» de Rousseau, a quien Kant tiene en cuenta profundamente en su ensayo. En todo caso, subsiste un fondo mitológico en los presupuestos de Kant, que confluye con la corriente de interpretación del Génesis: el mito de la pareja única inicial. Pues la pareja no es el átomo antropológico o histórico. La pareja es sólo una abstracción obtenida a partir de estructuras sociales más amplias (hordas, bandas, familias). Retrotraer este átomo al principio, al origen, es hipostasiarlo, es recaer acríticamente en el mito, y Kant habría recaído, con Moisés, en este mito. Ahora bien: tampoco esta

conclusión (que volvería a permitir la aproximación de los métodos de San Agustín con los de Kant) es inevitable. Puede interpretarse de otro modo. El conjunto de supuestos de Kant, su modelo, o mito, incluido el de la pareja única originaria, podría ser interpretado desde una perspectiva tal que nos permitiera atribuirle un alcance completamente distinto: el alcance de un experimento «mental», es decir, de un modelo parcial, extraído de un sistema más complejo y cuya pretensión fuese la de explorar la capacidad de esa parte en la reconstrucción del todo, del sistema íntegro. O, por lo menos, para dibujar las direcciones según las cuales, habrán de reorganizarse muchas de las otras partes, si se quiere que de ellas resulte lo que deseamos. Este mecanismo de retrogradación o *metalépsis,* acaso no deliberadamente planeado, pero sí ejecutado de hecho, explicaría también, sin el menor asomo de misterio, el paralelismo (parcial) entre el mito de Moisés y el modelo de Kant. Ocurriría, sencillamente, que Moisés también estaría reconstruyendo, de modo ideal, la «razón» del curso histórico, tomando como prototipo original algún resultado suyo. La diferencia entre un uso mítico y un uso filosófico del proceder metaléptico, podría ponerse, precisamente, en la ausencia, o en la presencia, de la crítica del modelo. Es decir, en el establecimiento de sus límites, en la rectificación del significado literal (como doctrina histórica) buscando un significado experimental, exploratorio. Es el caso de los modelos biogenéticos, que parten de situaciones en las que sólo existen modelos sencillos (nitrógeno, oxígeno, carbono), tales que las condiciones en las que se dan hoy se suponen análogas a las que tuvieron lugar en las épocas de formación de los primeros aminoácidos (Oparin, Miller...) Por tanto, que pueden, en parte, reproducirse hoy. Son modelos metalépticos que pueden llegar a funcionar como mitologías pseudocientíficas, cuando se olvida que muchos de los elementos originarios no son sustancias independientes del contexto en el que se dan los demás elementos y, por tanto, de compuestos entre los que se cuentan los propios compuestos proteínicos humanos. Sobre todo: el modelo parcial kantiano no es meramente un modelo de origen de «tipo absoluto», puesto que ese modelo está calculado para reproducirse, al menos parcialmente en el presente. Y así, la situación de un hombre aislado pero ya formado, o la de una pareja aislada pero ya formada, es una situación que puede ser considerada como reproducible experimentalmente (la experiencia de Psamético). O, en todo caso, puede considerarse como una situación sumamente probable (Pe-

dro Serrano, Robinson), sea a lo largo de la historia terrestre, sea en el futuro, en el supuesto de una pareja humana que diese origen a una «presunta historia humana extraterrestre». Queremos, por tanto, subrayar cómo el mito de la pareja humana única de Kant, se diferencia del mito bíblico agustiniano en la circunstancia de que aquél, describe una situación abstracta, sin duda, pero que puede incluso tener una interpretación empírica o factual, en el curso inmanente de la historia humana; mientras que el mito bíblico, *sólo podría reproducirse* apelando *a una nueva intervención* de la potencia divina, actuando sobre la costilla de un astronauta solitario.

En definitiva, suponemos que el uso que Kant hace de su modelo abstracto, alcanza sus objetivos precisamente en un proyecto de racionalización de cualquier interpretación trascendente, no ya del origen del hombre, sino del origen de la Historia, en cuanto proceso propio que el hombre sigue en el seno de una naturaleza no humana. Es, según Kant, «el desenvolvimiento de la libertad, a partir de un "germen natural"». Pues mediante su modelo, Kant está excluyendo sucesivamente: 1) la intervención sobrenatural en la explicación del cambio de los medios de nutrición instintivos. El cambio de dieta, el interés por frutos nuevos (la manzana), tiene que ver, no con una revelación o tentación extrahumana, sino con la misma disposición múltiple de los sentidos humanos, olfato, vista. Por tanto esa dialéctica de los sentidos tiene ya un significado racional porque implica una comparación de los sentidos entre sí, la ruptura del equilibrio «instintivo», la aparición de nuevos deseos —nos acordamos de lo que Marx llamó necesidades «históricas». En nuestra terminología, diríamos que Kant está, sencillamente, ensayando una interpretación *diamérica* de las relaciones entre el par razón logos/sentidos porque logos, se anuncia, no como revelación, sino como dialéctica de los sentidos. 2) Y en la misma línea, interpretará Kant los nuevos desarrollos en la humanidad de los tabúes sexuales (el pudor y la decencia), no ya como fruto de una norma o mandamiento venido de arriba, o admitido como una «regla» inderivable, como hará todavía Levi-Strauss, sino como una norma, o un deber ser, que se derivará del ser mismo del hombre «natural». 3) Y el tercer paso de la razón —es decir, la tercera reconstrucción que Kant puede llevar a cabo a partir de su modelo parcial— es esa «expectación de futuro» o prólepsis, referida a los futuros hijos, a la muerte, etc. Una prólepsis (suponemos, por nuestra parte) que sólo puede tener como

contenido el de la anamnesis social e histórica que, ya la pareja humana aislada podría, aunque precariamente, tener. 4) El cuarto y último paso según Kant, sería la autoconcepción del hombre como fin de la naturaleza, dominador de todos los animales, pues se viste con la piel de la oveja, como dice Moisés (V, 21) [aquí Kant se mantiene en el ámbito de la religión terciaria] y puesto en pie de igualdad con todos los seres racionales, cualquiera que sea su rango [aquí Kant, está citando el capítulo III, 22, es decir, está refiriéndose a los ángeles y a los dioses o, con palabras de San Agustín, a los demonios].

Se diría que Kant está, en su escrito, dibujando un *modelo* que le permita comprender la realización dialéctica de su tercera antinomia, la que opone la necesidad y la libertad. Kant, en efecto, cree poder, por medio de su modelo, en las «Observaciones Finales», dar cuenta de cómo el hombre, cuando sale de un estado puramente natural (que podríamos poner en correspondencia con la antítesis de aquella tercera antinomia) para entrar en una esfera soberana, en la esfera de la libertad (que corresponde a la tesis), lo hace en virtud de sus específicas capacidades, que estarían dentro del horizonte genérico de la naturaleza instintiva. Por ello, Kant supondrá dados los requisitos de la tesis (los requisitos de la libertad, la razón, etc.), pero de suerte que estos requisitos sólo puedan funcionar en el juego de las disposiciones naturales (los sentidos, los instintos), como si fueran un cierto tipo de despliegue interno de esos mismos elementos naturales. Precisamente porque en la Dialéctica Trascendental de la *Crítica de la razón pura,* Kant ha establecido que tesis y antítesis (en las antinomias dinámicas) pueden ser verdaderas a la vez, es por lo que, en este Ensayo de 1786, Kant se cree en condiciones de poder afirmar «que pueden conciliarse aquellas afirmaciones de Rousseau que en apariencia se contradicen», a saber, por un lado, que el hombre, como continuación de la naturaleza, es un bien [¿el buen salvaje?], la obra de Dios [la ciudad de Dios]; pero como instaurador de la historia de la libertad, es un mal, la obra del hombre, sacando como consecuencia la necesidad de proteger esta obra por medio de la cultura. Culturas —termina Kant— que suponen los conflictos de pastores y agricultores fundadores de ciudades y, por tanto, la guerra, sobre todo —algo que parece escrito 200 años después—: «El rearme incesante y siempre creciente para la próxima». Y aún la consideración de la guerra (aquí Kant prefigura a Hegel) como un medio ineludible para hacer avanzar a la humanidad. Kant vuelve a tomar el relato

bíblico de Caín y Abel como testimonio de la división de las sociedades en los dos géneros fundamentales, las agrícolas y las ganaderas, aquéllas fundadoras de ciudades, éstas nómadas. Sin duda es una interpretación plausible desde supuestos racionales. Veamos cómo interpretaba San Agustín los mismos pasajes de Moisés (*La ciudad de Dios,* lib. XV, cap. 9, 22): Caín y Abel (y después de muerto Seth) representan las dos ciudades, la ciudad del diablo y la ciudad celestial, la que se apiña en urbes terrenas (¿las mesopotámicas?) y la que permanece en movimiento por los campos, *peregrina,* literalmente, en *romería* histórica, puesto que ella va a desembocar, al parecer, en la Iglesia de Roma. Ambas sociedades no permanecen incomunicadas, sólo que la mezcla se produce por vía erótica. Las mujeres de la ciudad terrena se enamoran de los varones de la ciudad celestial porque estas mujeres son las seductoras, como nuevas Eva. ¿Qué motivos pudieron influir en San Agustín para sentar tesis tan pintorescas? ¿Fueron quizá algunas observaciones sobre reglas de la exogamia de supuestas tribus nómadas que vendían sus mujeres a los agricultores necesitados de brazos? O bien ¿fue una sugerencia tomada de las mismas Vírgenes de la Iglesia en cuanto seductoras de los eclesiásticos que viven en conventos? Cualquiera que fuera el motivo de inspiración, y aun cuando éste fuese empírico, lo que es indudablemente mítico es interpretar a esas dos sociedades (agrícolas y nómadas) a la luz de las dos ciudades de «la ciudad de Dios» y la del «diablo».

C. *La ciudad de Dios* agustiniana es, en cuanto a su propio contenido doctrinal en torno a la Historia, y no sólo cuanto a sus métodos, profundamente antifilosófica, en la medida en que en ella se mantiene prácticamente el elenco completo de los elementos fideístas (antifilosóficos) propios del «cristianismo de trascendencia» de los padres preconstantinianos, si bien, están acompañados de algunos rasgos inmanentes del cristianismo posterior. Pero esta conjunción, está hecha de tal modo, que las junturas entre ambos órdenes de componentes se notan demasiado y sugieren que estamos ante una yuxtaposición, por virtud de la cual, los componentes más naturalistas apenas son algo más que una evocación, que difícilmente podrá pasar por una filosofía.

La situación nos parece tan radical que creemos poder afirmar que San Agustín está, prácticamente, postulando la reducción de la Historia, no ya a Historia Sagrada, sino a Historia de la Iglesia, al menos a *La ciudad de Dios* en su peregrinación por la Tierra. Lo que significa que todo aquello que se encuentra fuera de la Iglesia,

habrá de ser considerado propiamente como ahistórico, como algo que se da fuera de la Historia. Por tanto (si traducimos a términos racionales), como algo propio de la Biología (de la Sociobiología) o de la Etnología. Es ésta una cuestión de principal importancia en el momento de calibrar el alcance de la obra agustiniana en sus relaciones con la Filosofía de la historia. Porque una Filosofía de la historia, es una Filosofía que toma, desde luego, como «sujeto», o mejor, «materia» de la Historia, a la humanidad, es decir, a las sociedades humanas en la completa universalidad de sus partes. En términos agustinianos: a la ciudad de Dios y a la ciudad terrena. ¿A qué se refiere entonces San Agustín, cuando habla de peregrinación de los hombres hacia su propio fin? Cabe formular distintas hipótesis de trabajo al efecto:

Una *primera hipótesis,* entendería el curso de *regressus* hacia la propia *esencia* original, como el curso mismo de la ciudad terrena hacia la ciudad celeste, pero considerando este curso en una perspectiva *cósmica,* desde la cual la ciudad terrena es un componente más de sucesos pre-humanos, y no ya tanto terrestres, cuanto «estratosféricos», que habrían de remontarse hasta los ángeles caídos. Se diría que San Agustín habría comprendido de cerca la incompatibilidad entre el Estado romano (en general: un Estado frente a otros, lo que implica guerra, servicio militar, propiedad privada y aun esclavos, comercio justo, etc.) y la Iglesia cristiana (una fraternidad universal, que no admite forasteros, pacífica, «objetora de conciencia», que ha de predicar una especie de comunismo fraternal de participación de bienes, donde se da la caridad y no la justicia); por tanto, la dificultad de integrar al Estado en la Iglesia, o al revés, a los cristianos en el Estado. Parecía imposible incluir a los cristianos, menos aún a la Iglesia, en el Estado; más sentido tendría incluir al Estado en la Iglesia, pero sólo con el fin de disolverlo en ella, en el final de los tiempos, en una especie de «anarquismo de la caridad» (como el que intermitentemente habrán proclamado iluminados cristianos, desde los montanistas hasta los primeros franciscanos, desde los hussitas, hasta los anabaptistas de Juan de Leyden). San Agustín ha hablado, sin embargo, de las dos ciudades, pero sólo en el supuesto de que la ciudad terrena (el Estado) quede reducida a la condición de un modelo defectivo, degradado, o *degenerado* (pecaminoso) de la ciudad ideal, de la ciudad-matriz. Y para ello —puesto que la historia efectiva no conserva la memoria de ciudades ideales pretéritas, pues la Edad de Oro se sitúa en el Paraíso prehistórico—, San

Agustín se habría visto obligado a retrotraer la ciudad celestial más allá, por decirlo así, de la prehistoria, a las primeras edades de los ángeles y arcángeles. Y aunque todos estos procedimientos sean comprensibles, no por ello dejan de ser una mitología, y nada tienen que ver con la Filosofía. Salvo que, una vez que los filósofos griegos habían ya criticado las edades saturnales, se interprete *La ciudad de Dios* como negación de la misma *forma mentis* de la filosofía, ya estructurada desde hacía casi mil años. En cualquier caso, nos parece evidente que esta hipótesis, según la cual, la humanidad se hallaría absorbida en un conjunto de procesos cósmicos sobrehumanos y extraterrestres, de naturaleza mítica, no podría considerarse como una Filosofía de la historia, sino como su negación.

Una *segunda hipótesis* verá en *La ciudad de Dios* el proyecto de ofrecer una comprensión del camino que va desde la naturaleza humana nuda, hasta la recepción de la Gracia, el camino que va de Babilonia a Jerusalén (en palabras de San Agustín). Evidentemente no cabe interpretar esta hipótesis en un sentido filosófico (al modo kantiano) según el cual, Babilonia fuese el hombre «en estado de naturaleza», y Jerusalén simbolizase al hombre en «estado de cultura» (teniendo presente el parentesco genealógico, al cual hemos aludido en diversidad de ocasiones, entre la idea moderna de Cultura y la idea cristiana de la Gracia). Porque la obra de San Agustín no permite interpretar «Babilonia» en un sentido pre-histórico. Babilionia es ya un contenido totalmente histórico y Jerusalén no es el símbolo de la cultura humana sino, a lo sumo, el de la cultura clerical propia de la Iglesia Católica (más cercana, por cierto, a Babilonia que a las sociedades neolíticas o a las bandas paleolíticas).

Si tenemos en cuenta que San Agustín sólo contempla Babilonia, no ya muchas veces como *praeparatio evangélica,* sino simplemente como el mal, los «vicios espléndidos» por los cuales los hombres son propiamente tales (hasta el punto de que si se refiere a Babilonia es desde Jerusalén, de suerte, además, que la transición de la una a la otra se explicará a partir de la Gracia sobrenatural), cabría pensar que, en la obra agustiniana, a lo sumo, se emprende el esfuerzo para construir un esquema de desarrollo histórico de la Iglesia de la humanidad, que forma parte de la ciudad celestial. En esta *tercera hipótesis* la Historia sería, desde luego, Historia Sagrada.

Una *cuarta hipótesis* parece obligada por las interpretaciones

más favorables a la consideración de San Agustín como un filósofo de la historia. Según esta cuarta hipótesis (en realidad la de E. Gilson) cabría ver en *La ciudad de Dios* un entendimiento de la humanidad en un plano puramente natural, un plano que sería común a Babilonia y a Jerusalén; por tanto, un plano en el cual, cabría hablar de una cierta Filosofía de la historia. A nuestro juicio esta hipótesis carece de todo fundamento. San Agustín se guía por la segunda, y mejor aún, por la tercera hipótesis. La Historia universal, en cuanto Historia terrena humana es sólo Historia de la Iglesia, Historia Sagrada. *Si puede hablarse de una totalización del material histórico en la obra agustiniana, no podrá olvidarse que semejante totalización está llevada a cabo desde el punto de vista de la Historia particular de la Iglesia.* Ello, en principio, no nos parece una razón suficiente para rechazar toda posibilidad de pensamiento filosófico, puesto que también desde un horizonte puramente inmanente-racional, como era el horizonte del estoicismo, pudo Polibio (I, 4,2) decir: «Antes de esta época [se refiere a los años en los que Roma ha alcanzado el dominio de la «tierra habitable» hasta conquistar Grecia y Cartago, 221, 146], los sucesos ocurridos en el mundo se hallaban como diseminados... a partir de aquí, la Historia comienza a tener cuerpo; los acontecimientos acaecidos en Italia y África se enlazan con los que han tenido lugar en Asia y en Grecia y todo tiende al mismo fin».

No tratamos, por tanto, de recursar a priori la naturaleza filosófica de una universalización sistemática del material histórico porque ella tenga lugar desde el punto de vista de una parte de ese material (la República romana o la Iglesia romana) como centro de integración. Se trata de los contenidos atribuidos a tales partes y al modo de establecerlos, en la conexión de las otras partes del material de referencia. Para decirlo brevemente: San Agustín tendería a ver todo aquello que permanece girando fuera de la Iglesia como algo que propiamente es inhumano; pues los hombres, en esa situación, ni siquiera podrían constituir un pueblo. Es cierto que San Agustín toma de *El sueño de Escipión* [en donde, por cierto, aparecen los hombres organizados en sociedades independientes, diríamos en «clases de equivalencia»] el concepto de pueblo: un conjunto de hombres unidos en la prosecución de un fin, el orden, la paz, etc. Pero de aquí no creemos que se sigan las consecuencias que E. Gilson en *Las metamorfosis de la ciudad de Dios* sugiere. Porque precisamente, en el lib. XIX, 21 de *La ciudad de Dios,* San Agustín niega, en base a esa idea de Cicerón, que se haya dado

alguna vez la República romana. Pues si en una república debe haber justicia ¿acaso hay justicia (ni por tanto, derecho) en Roma, cuando en ella se quita el Dios verdadero a los hombres para dárselo a los impuros demonios? [la religión, bien entendida, como una parte de la justicia que da a Dios la veneración que se le debe]. En el libro II, ya había dicho que la verdadera justicia sólo puede encontrarse en aquella república de la que Cristo es fundador, legislador y gobernante. Pero esto es tanto como decir que la única república verdaderamente humana se da en la Iglesia. La naturaleza humana, por el pecado, habría caído en una situación infrahumana de la cual, sólo podría salvarla la Gracia. La Gracia resulta ser, así, la condición para que la misma naturaleza, pueda ser «lo que debiera ser por sí misma» (volviendo al tema original: Roma sólo puede subsistir en la Iglesia romana). Es la misma idea que, en el siglo XIX, se aplicará a la *Cultura,* cuando ésta se entienda, no como superestructura, sobreañadido, lujo o adorno del estado de la naturaleza, sino como la condición superior misma para la subsistencia de un orden biológicamente «inferior». Es la causalidad, llamada a veces «de arriba abajo» (lo que, en la España de los años cincuenta, Zubiri llamó «formalización»), o si se quiere, la propagación de la fluctuación «menos probable», en el sentido de Prigogine.

Y aunque es cierto que hay muchos pasajes en los cuales San Agustín atenúa su radicalismo, tan difícil de mantener, también es cierto que, en lo principal, es a la acción de lo sobrenatural a lo que San Agustín apela. En consecuencia, la totalización operada por San Agustín tenderá a ver a la Historia desde el punto de vista del misterio, de la intervención *gratuita* de un Dios incomprensible, comenzando por el acontecimiento que articula la propia Historia, la Encarnación. Y, sin embargo, se declara que sólo allí el hombre encuentra su verdadera patria, su descanso y su paz (lib. XIX, 27). Nosotros no decimos que esto no sea así. Decimos que si esto fuera así, que si ésta fuera la perspectiva que habría que estimar como la única adecuada para interpretar la Historia, entonces estaríamos, no ya ofreciendo una Filosofía de la historia de algún tipo, o simplemente desarrollando una Teología de la historia, sino proponiendo precisamente una Teología de la historia que consiste *en la crítica a toda la Filosofía de la historia,* una Teología negativa de la historia (por respecto a la Historia positiva), una crítica a la posibilidad de comprensión sistemática e inmanente de los procesos históricos. Estaríamos desarrollando una mitología (la cristia-

na) cuyo nombre filosófico griego sólo podría ser el del escepticismo absoluto, el de la crítica total de la razón filosófica.

3

El logos del mito agustiniano

1. Hemos presentado, en los párrafos anteriores, a *La ciudad de Dios,* como una construcción mitológica, como una mitología teológica de la historia, que constituye por sí misma una crítica (y no un mero complemento) de los métodos de cualquier Filosofía de la historia. Y ello en atención, sobre todo, a su carácter de «Historia Sagrada» sobrenatural, que subordina toda la interpretación de los contenidos históricos a las líneas de un drama mítico extrahistórico (la rebelión de los ángeles, Cristo y la resurrección de los muertos).

Pero la cuestión en torno a la cual queremos mantenernos sigue siendo la misma: si esto es así ¿qué interés podría tener para la Filosofía (en particular para la Filosofía de la historia) la consideración de la construcción agustiniana? Fuera aparte del interés que, sin duda, le conviene, como contrafigura del método filosófico, por cuya virtud podría servir para resaltar más nítidamente las líneas de la Filosofía de la historia (digamos: del método de Kant, como «género literario» contrapuesto al método de San Agustín). Suponiendo que exista algún significado filosófico encubierto por el relato mítico, ¿habrá que ir a buscar aquel significado en el trasfondo del mito, en la semilla racional (natural) que acaso se encierra tras la cáscara teológica? Si fuera así ¿acaso los elementos filosóficos de *La ciudad de Dios* no habría que ir a buscarlos en los incidentales análisis que San Agustín ofrece, no ya sobre su mítica Jerusalén, sino sobre la Babilonia histórica positiva? En las consideraciones sobre la ciudad terrena inmanente desde Caín hasta Roma, en las consideraciones que, por ejemplo, San Agustín hace sobre la familia, sobre la guerra, sobre la naturaleza depredadora de los Estados paganos (Alejandro no se diferencia de un capitán de piratas más que por el número de barcos que posee).

No negamos que en la obra de San Agustín puedan encontrarse, como materiales propios de la construcción teológica, esparci-

das ideas filosóficas, ejercidas o representadas, tomadas de los filósofos griegos o transformadas por él de modo original, a la manera como en un templo cristiano podemos encontrar abundantes fragmentos de construcciones civiles paganas o incluso, aquí o allá, soluciones «arquitectónicas» originales. Pero no es en el terreno de estos materiales esparcidos en donde reside el significado genuino, global, de la obra agustiniana, puesto que la significación filosófica eventual de muchos de sus materiales, sólo tiene un alcance genérico, arqueológico, o incluso estilístico (como ejemplo de las posibilidades de evolución de un «fragmento» filosófico, en otras formas culturales diferentes). Si *La ciudad de Dios* tiene alguna significación específica y genuina en el conjunto de las categorías de la Filosofía de la historia, esta significación habrá de encontrarse precisamente en su misma figura mítica de conjunto, en tanto ella envuelve a Jerusalén como a Babilonia (que sólo es ciudad, según hemos dicho, como imitación degradada de aquélla). En aquella figura en virtud de la cual, la obra agustiniana es lo que es, una «sistematización» del material histórico. Ahora bien, sólo será posible captar este significado si la construcción sistemática de San Agustín dibuja la figura de un mito tal, que contenga, no ya en su *fondo* oculto, sino en su propia *forma lógica,* las líneas de una Idea filosófica. Esta forma sería el *Logos* del *mito* que buscamos determinar.

Esto supuesto, es evidente que la diferenciación entre la mitología y la Filosofía, habría que buscarla en el común proceso interno de desarrollo de la misma Idea, más que en el supuesto de dos clases de componentes *ad hoc,* filosóficos y míticos, mezclados pero desempeñando, de un modo u otro, los papeles de materia y de forma («materiales filosóficos», envueltos en una «forma mitológica»). Tratamos en realidad de determinar alguna idea (de alcance histórico) cuyo desarrollo interno comporte una «fase mitológica» y una «fase racional» filosófica. ¿Cómo puede concebirse siquiera esta posibilidad, cómo cabe hablar de la dialéctica de una Idea que, siendo la misma, es filosófica en una fase y mítica en otra (aun concediendo que la fase mítica es la antítesis de la filosófica y recíprocamente)?

Sin duda, esta posibilidad puede concebirse de diversas maneras, pero una de ellas, la que aquí tomamos en consideración es ésta: la posibilidad de desarrollo interno de una idea que admita un límite tal, que pueda considerarse, de algún modo, como absorbente (eliminador) de las fases anteriores. La dialéctica de la transfor-

mación de una idea por desarrollo (metábasis) conducente a un término límite que elimina la estructura de la idea desarrollada, puede ser ilustrada copiosamente por medio de las metábasis geométricas, la más conocida de las cuales es la metábasis (como paso a otro *género)* del polígono inscrito en la circunferencia a la propia circunferencia. Aquí, el concepto de circunferencia rectifica, o elimina, el polígono, en tanto que éste es una figura constituida por segmentos rectilíneos que desaparecen, convirtiéndose en los puntos de la circunferencia, al llegar al límite. Otro tipo de metábasis, esta vez propia de la lógica de clases, lo advertimos en el desarrollo de una clase, o conjunto, formado por *n* elementos, $A = [a1, a2, a3...]$ mediante la operación «supresión de un elemento» $[[[a-a_1]-a_2]-a_3]$... que tiene como límite la clase vacía (ø). La primera metábasis conduce, a partir de una clase de polígonos de lados decrecientes, a un término que pertenece a otro género de figuras, a una circunferencia, un concepto que no es contradictorio en sí mismo, que es segregable del proceso generador y que tiene una entidad independiente de éste. La dialéctica del proceso reside aquí en la misma rectificación de los antecedentes. La segunda metábasis conduce a una clase que es, en sí misma, contradictoria; aunque, de hecho, esta clase vacía se utiliza en Lógica, o en Aritmética, como un término gráfico más entre los otros, no sería legítimo olvidar que se trata sólo del término de un proceso dialéctico, el mencionado (o bien otros: $[A \cap -A = \varnothing]$, es decir, la intersección de clases que no tiene intersección). Se dirá que la clase vacía se comporta como cualquier otra clase, puesto que si no fuese segregable no sería clase, sino relación; y porque, en todo caso, ella «se verifica» en situaciones tan «positivas» como puedan serlo los «sucesos imposibles» de la Estadística (por ejemplo, el suceso: «salir 3 y par»). Sin embargo, el hecho de que pueda considerarse como relación, no excluye que ulteriormente ø pueda asumir funciones de clase material; y en cuanto al ejemplo del «suceso imposible», hay que recordar que un tal suceso es, justamente, el no-suceso. Procederá, en este caso (si se siguiera el camino analógico) a fin de evitar la contradicción, rectificar el paso al límite, detenerlo, precisamente para evitar la contradicción. Y, sin embargo, este límite es una consecuencia interna imprescindible. Desde su propia estructura, podremos regresar a la consideración de otras situaciones no contradictorias como regresiones de ese límite.

A las metábasis del primer tipo que hemos considerado las llamamos metábasis *segregantes*, y a las del segundo tipo, metábasis *reverberantes*. Porque, en el primer caso, la metábasis conduce a un límite o estructura segregable del proceso generado, a un término actual, capaz de figurar entre los demás a título de entidad positiva, aunque sea de otro género; mientras que en el segundo caso, la metábasis conduce a un término que propiamente no lo es sino de un modo virtual, por cuanto se exige su negación o rectificación. Sin perjuicio de lo cual, tanto los términos actuales como los virtuales pueden ejercer por *reversión*, o reaplicación, al campo generador, una función de modelos atributivos, ya sea de naturaleza isológica (ortotipos), ya sea de naturaleza heteriológica (prototipos o pautas). Como ejemplo clásico de metábasis *reverberante* podríamos poner el argumento de la dicotomía de Zenón de Elea: el corredor no puede llegar a la meta porque antes tiene que llegar a la mitad del camino, y antes a la mitad de la mitad, etc... El límite virtual es la inmovilidad. También podríamos citar como caso de metábasis virtual el argumento de la causalidad seriada cuyo límite fuese Dios. Éste es el límite que habría que rectificar, deteniendo el proceso (lo que, a su vez, detendría el regressus ad infinitum), por cuanto ese Dios que es causa y no tiene causa a su vez, es contradictorio. Como ejemplo de rectificaciones resultantes de la detención de metábasis virtuales podríamos citar el axioma de los *tipos* russelliano, que preside los lenguajes formales, prohibiendo fórmulas del tipo $\varphi(\psi)$, por tanto $\varphi(\varphi)$ para evitar la contradicción (y ello a pesar de los conceptos llamados «predicables»). Una contradicción que se derivaría de la circunstancia de que si $\varphi(\psi)$ fuera una fórmula bien formada podríamos definir un predicado $\varphi = -\psi$ y escribir: $\varphi(\psi) = -\psi(\psi)$ y, por la regla de sustitución: $\varphi(\varphi) = -\varphi(\varphi)$. El concepto de un *Perpetuum mobile* de primera especie (y también el de segunda especie), puede considerarse como el límite virtual de una metábasis resultante del proyecto de recuperación de la energía producida por una máquina aplicándola a su motor. Como esta recuperación puede tener muchos grados, medidos por la diferencia entre la energía invertida y la recuperada en el límite, la diferencia se anula con lo que alcanzamos la figura del *Perpetuum mobile*. Pero este límite es contradictorio con el primer principio de la Termodinámica; luego será preciso rectificar el límite. Lo que no obsta para que el concepto virtual, pueda aplicarse como pauta virtual. Las metábasis, tanto cuando determinan estructuras límites actuales, como cuando de-

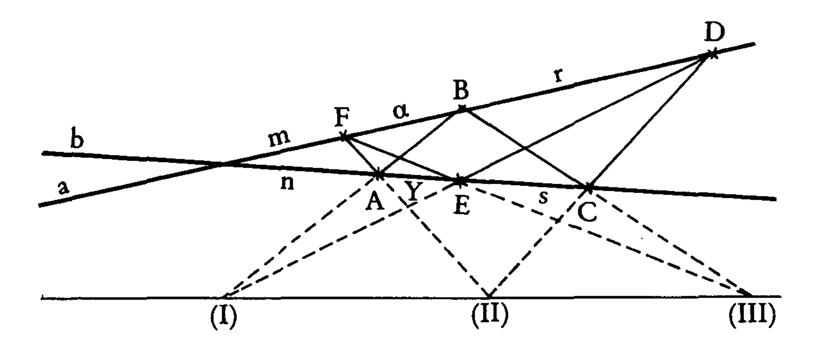
terminan estructuras límites virtuales, tienen una innegable función gnoseológica, siempre que puedan reaplicarse al material cuyo proceso las determinó. Con esto quiere decirse que las estructuras límites en cuanto tales (es decir, no en cuanto, después de segregadas, en el caso en que lo sean, puedan tratarse autónomamente) no han de entenderse como términos *ad quem*, definitivos, de un *regressus* —interesantes por sí mismos como fruto de la razón «raciocinante» ideas de la razón pura, en el sentido kantiano— sino como términos *a quo*, a su vez, de un *progressus* (reversión) que los reaplica al material del que proceden. Esta reversión no incluye, por tanto, necesariamente, el significado romántico de un «ideal asintótico» (un límite utópico, cuando tratamos con un material político) que funcione como horizonte inalcanzable. Porque un tal ideal no podría sino «caer del lado de la subjetividad» y por tanto, no daría cuenta de las funciones gnoseológicas objetivas que, de hecho, ofrece en múltiples casos. Más adecuado nos parece interpretar esos límites *revertidos* como «modelos» (normas, en su caso, cuando la materia es conductual) que se aplican precisamente al material generador, redefiniéndolo, analizándolo, y aún configurándolo, en su propia inmanencia, aunque este efecto tenga lugar de diverso modo, según se trate de términos actuales o virtuales. En este segundo caso, la reversión o reaplicación, desempeña el papel de un «experimento mental», aunque nosotros preferiríamos decir que los llamados «experimentos mentales» (por ejemplo los famosos experimentos con ascensores de Einstein), consistirían en la reaplicación de modelos virtuales al material (que queda configurado por el modelo, precisamente sin necesidad de una aproximación «asintótica» a él). En todos los casos, para que la reaplicación fuera posible, de modo objetivo, será preciso que se dé alguna estructura intersecta entre el límite y el material generador. Este término medio será el «estribo» de la reaplicación. Las demostraciones características en Geometría proyectiva por apelación a los «puntos de infinito» podrían citarse como ejemplos del modo como una estructura límite (la intersección de dos rectas en un punto infinito) es reaplicable al material generador, puesto que estas rectas que intersectan en el infinito, las paralelas, quedan, sin embargo, referidas a los casos de intersección en puntos finitos. Por ejemplo, el teorema de la colineación de los puntos de intersección de las prolongaciones de los lados opuestos del exágono («Teorema de Pascal») se desarrolla en su límite de intersección en

punto infinito; este límite no nos extravía en un *regressus* sin retorno, precisamente porque a él le corresponde una estructura inmanente, a saber, el paralelismo euclidiano. Suponemos que las intersecciones I y III se dan en un punto infinito. Y esto es tanto como suponer que se dan los paralelismos AB//ED (1) y FE//BC (3). Por tanto, según el Teorema de Tales:

$$\frac{n}{n+y} = \frac{m+x}{m+x+r}$$

, de donde despejando m y n: $\frac{m}{m+x+r} = \frac{n}{n+y+s}$

$$\frac{m}{m+x} = \frac{n+y}{n+y+s}$$



es decir, FA || DC. Esta estructura implicativa (la recta determinada por I y III, es la misma recta que contiene a II, cuando I, III y II son puntos de infinito), es una estructura límite, resultado de una metábasis. El límite se reaplica a las situaciones ordinarias gracias al nexo que media entre el paralelismo de los lados opuestos (AB || ED, FE || BC, FA || DC) —que sería la estructura intersecta, el medio o eslabón— y la intersección en el punto de infinito, puesto que es así como una propiedad de una figura puede extenderse a los otros miembros de su clase proyectiva. En parecidos términos podríamos analizar el concepto límite de «dado perfecto» (en sí mismo contradictorio, por la situación «asno de Buridan» que comporta). El dado perfecto es una pauta de los dados empíricos considerados en tiradas cada vez más numerosas. (El medio o estructura intersecta, sería aquí la clase recurrente formada por

los dados, o por las tiradas sucesivas de un mismo dado.) Tampoco el *Perpetuum mobile* de primera especie habría que entenderlo como un «ideal asintótico» de perfeccionamiento tecnológico de sistemas motores con realimentación, porque la contradicción está, como en la Utopía, en el ideal en sí mismo, y no en la existencia de condiciones (fugas, rozamientos) que impidan acercarse a él. El *Perpetuum mobile*, según esto, se entendería mejor como marco que delimita los dispositivos de realimentación de sistemas, orientados a ahorrar parte de la energía derrochada a fin de reincorporarla al sistema; por tanto, como un modelo que se verifica en los sistemas que efectivamente se automueven, pero no totalmente, sino parcialmente. El modelo del *Perpetuum mobile* equivale, según esto, a una pauta de tratamiento de dispositivos tecnológicos en orden a medir su capacidad de automoción, tomando como referencia el automovimiento total, como marca a partir de la cual hay que descontar. Lo mismo diríamos de las normas ideales de la conducta, empezando por aquella que, según Kant, es la ley fundamental de la «razón pura práctica»: «Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal». No se trataría, como tantos intérpretes proponen, de un ideal utópico inalcanzable, «asintótico», pero que puede servir como principio regulativo de la conducta de, al menos, algunos hombres idealistas; se trataría de una *norma* que reproduce, por ejemplo, la conducta efectiva, la «figura promedio», *diamérica*, de las conductas de los individuos en tanto se les considera, no como sujetos etológicos, sino como personas o miembros de una sociedad universal regida por leyes que se atienen, pongamos por caso, a la «Declaración universal de los derechos humanos».

2. Se trata ahora de utilizar el concepto de «pauta virtual» (que es, a su vez, un concepto virtual) dada en el proceso de reversión, como criterio de definición de los mitos que puedan considerarse como resultantes de un proceso lógico operatorio de metábasis. La utilización de tal criterio nos pone delante de situaciones muy plausibles. Así, volviendo a los ejemplos anteriores, diríamos sin violencia que el Dios de San Anselmo es un mito teo-lógico resultante de un proceso lógico; también diríamos que el *Pepetuum mobile* es un mito tecno-lógico; y que la clase nula, hipostasiada como una clase más, es un mito aritmo-lógico. En situaciones similares a las citadas (y aquí podríamos poner a la propia *Repú-*

blica, de Platón) la continuidad entre los *conceptos* (científicos, o tecnológicos, pero también filosóficos) y los *mitos* estaría asegurada. Pues no se trataría, por ejemplo, de dos fuentes distintas del flujo cerebal o mental (la «razón» y la «imaginación», o bien, la «inteligencia» y la «intuición») sino de un mismo flujo cuyas determinaciones son racionales en una fase del proceso y son míticas a partir de otra fase. La crítica es aquí, como hemos visto, una crítica de rectificación que no excluye la utilización del modelo virtual como una pauta de análisis de las posiciones antecedentes.

¿Sería posible identificar algún indicio, por débil que fuera, de un proceso análogo a lo que hemos llamado «metábasis virtual» a lo largo de la obra agustiniana, que al mismo tiempo tuviera como campo o materia de aplicación precisamente a los términos todos de la Historia universal? Si la identificación fuera posible estaríamos en condiciones de poder hablar con fundamento de un *logos* (filosófico) implícito en el *mito* de *La ciudad de Dios*. Ahora el mito no sería tanto un fase previa del logos, sino, en cierto modo, una fase posterior, en cuanto se supone derivado del automatismo del propio logos (cuando éste se determina como metábasis virtual). Es la metábasis lo que debiera ser detenido, y su efecto, rectificado. Sin perjuicio de lo cual, el límite podría ejercer los efectos de una pauta o modelo filosófico de la historia efectiva. El «sueño mitológico» viene a consistir entonces en la misma «incontinencia», por decirlo así, del propio proceso lógico de la metábasis —y esta incontinencia definiría precisamente a *La ciudad de Dios* de San Agustín.

3. El tema que expuse hace 35 años y en torno al cual se desarrollan las presentes «variaciones», era el siguiente: que cabía fijarse en una estructura matemática, las *estructuras transfinitas* de Cantor (después de la pertinente ampliación o generalización lógica de aquellas estructuras, a clases o totalidades no específicamente cuantificativas, pero susceptibles de organizarse como estructuras *metafinitas)* para advertir, no sin cierta sorpresa, la existencia en *La ciudad de Dios* de abundantes indicios que permiten hablar de la acción tenaz de estas estructuras ideales (lógico-matemáticas) en el moldeamiento de las líneas maestras de la mitología de la historia construida por San Agustín. Pero precisamente estas estructuras metafinitas (diremos ahora), pueden considerarse como límites, actuales o virtuales de un proceso racional, lógico, de metábasis. Un proceso susceptible de un desarrollo interno mitológico o metafísico (a saber, cuando el límite de la metábasis se toma como

término sustantivo) o bien, de un desarrollo dialéctico (cuando se rectifica como utópica la conclusión mitológica y se reconstruye el límite como pauta o modelo del material generador). Si esto fuera así, podríamos concluir que la construcción agustiniana, sin dejar de ser una escandalosa mitología de la historia que conculca el núcleo mismo del espíritu crítico constitutivo de la Filosofía, sin embargo, contiene, en su misma forma, una poderosa idea filosófica, que puede extraerse, tras la «reducción crítica», de la propia construcción teológica.

Las totalidades transfinitas de Cantor podrían inicialmente entenderse, en efecto, como construcciones límites de coordinación de conjuntos de números naturales, en el sentido de la llamada «paradoja de Galileo», que Galileo creyó imposible traspasar. Coordinando biunívocamente un conjunto finito de números naturales con subconjuntos del mismo conjunto (por ejemplo, los números pares), vemos ejercerse el «axioma de desigualdad»: el todo (por ejemplo, los 10 primeros números naturales) es mayor que la parte (los números dígitos pares). Pero siempre puedo tomar números pares más altos, para coordinarlos con el conjunto dado. Aun cuando ampliemos el conjunto a 20, 10.000, o miles de millones de números naturales, siempre encontraremos conjuntos de números pares coordinables con aquellos conjuntos ampliados. Y si ahora, por metábasis (que no es propiamente un «paso al límite» en el sentido operatorio algebraico convencional, puesto que no pasamos a un determinado número límite sino a la totalidad de los números) ponemos la totalidad de los números naturales obtendremos la conclusión de que esta totalidad es coordinable con uno de sus subconjuntos la totalidad de los infinitos números pares. El «axioma de desigualdad» parece desbordado. Obtenemos así el siguiente sistema de relaciones límite o «leyes»:

(1) Cada parte (subconjunto) se coordinará con las otras partes (el subconjunto de los números impares se coordina con el de los números pares).

(2) Cada parte (subconjunto) se coordinará con el todo, o conjunto total. El subconjunto de los números pares se coordina con la totalidad de los números naturales; y, teniendo en cuenta la definición de igualdad por coordinación biunívoca, cabrá establecer, para el caso de la estructura-límite que: «La parte es igual al todo».

(3) El conjunto total se coordina con cada uno de sus subconjuntos: «El todo es igual a la parte».

Los conjuntos o totalidades transfinitas de Cantor han sido interpretados como conjuntos actuales (el «transfinito actual»), como si constituyeran un orden de entidades matemáticas que obedecen a reglas precisas de composición y que son segregables de los conjutos finitistas. Éste es sólo un modo de interpretar en Filosofía de las matemáticas, las entidades cantorianas. Un modo que se apoya en la consistencia de las reglas de composición, pero que acaso confunde el significado formal de estas reglas con la autonomía del orden de las entidades que gobierna. Cabría también interpretar los conjuntos transfinitos como totalidades virtuales, no ya en su sentido «potencial», sino en el sentido de que tales totalidades no habrían de ser referidas a un orden de entidades distintas de las de los conjuntos finitos, sino a esos mismos conjuntos finitos *diaméricamente* considerados, en cuanto a la relación que preside la coordinabilidad de dos ellos (por ejemplo, el segmento de un segmento de recta con el segmento envolvente).

Y si esto ocurre en el campo de las totalidades cuantitativas, también ocurrirá en los campos no matemáticos, a veces llamados «cualitativos». Y de un modo sumamente inconveniente y negativo, porque estas totalidades no cuantificadas, son simplemente a veces las totalidades lógicas que tradicionalmente se conocen como clases (especies o géneros porfirianos) en tanto contienen notas intensionales y partes extensionales (que no tienen por qué ser llamadas cualitativas). Y también aquí pueden construirse estructuras metafinitas, porque las tres «leyes del sistema límite» (que hay que aplicar de modo solidario) pueden sonar de este modo (cuando, en lugar de «coordinación» hablemos de «coextensión», «propagación» o «conmensuración»).

(1) Cada parte tiende a propagarse, o conmensurarse, con las demás partes (sea por vía negativa, erigiéndose en elemento único de la clase unitaria, sea por vía positiva).

(2) Cada parte tiende a conmensurarse con el todo.

(3) El todo tiende a conmensurarse con cada parte.

Las Ideas estructuradas según la metábasis metafinita, se advierten, desde luego, en situaciones muy variadas del pensamiento helénico desde las *homeomerias* de Anaxágoras, hasta la idea de *microcosmos*, llegando a la idea plotiniana sobre de la presencia del alma en el cuerpo («toda en cada una de las partes del cuerpo, y toda en su conjunto», IV Enéada II, 1).

Pero estos usos de la metábasis metafinita se habrían mantenido en el terreno de la Filosofía natural (incluyendo aquí los trata-

dos «sobre el alma»). En Platón y en Aristóteles cabría destacar también acusados rasgos metafinitos en el terreno de la política, presentes en el momento de pensar la relación entre el todo social y sus miembros. Lo que difícilmente podría concebirse en el horizonte del esclavismo, sería la utilización de estos esquemas, para pensar en el material antropológico en general, singularmente cuanto a su desenvolvimiento histórico se refiere. Sería preciso la previa comprensión de la unidad de una humanidad, como unidad espiritual, y no sólo como unidad natural al modo estoico, para poder llegar una categorización «metafinita» de la misma. Y es así como llegamos a San Agustín.

4. Ante todo, hay que constatar que San Agustín introduce un sistema de coordenadas (unas espaciales, otras temporales míticas, otras metafísicas: cielos, demonios, tierras, ángeles) tal, que desde él queda delimitada, extrínsecamente, cabría decir, la unidad del «género humano», la humanidad como una unidad definida en función de diversos ejes. Esta unidad del «género» contrasta ya, desde luego, con muchas concepciones antiguas, que convergen en negar o ignorar la unidad de especie, o de género, de la humanidad. Ésta se percibe rota en partes heterogéneas (escitas, etíopes, hiperboreos...; el periplo de Hannón). Sin embargo, los motivos por los cuales San Agustín defiende la unidad del género humano, así como la manera de defenderla, en modo alguno puede considerarse «racional». Por el contrario, e independientemente de la coincidencia de la tesis agustiniana con concepciones científicas o políticas actuales sobre la unidad de todos los hombres (tan discutida, por lo demás), hay que subrayar el caracter mitológico casi delirante de los fundamentos de San Agustín.

La razón principal que él aduce es de índole genética: el monogenismo. Podríamos decir entonces que San Agustín utiliza un concepto plotiniano (no porfiriano) de género («la raza de los heráclidas forma un género, no porque todos tengan un carácter común, sino porque proceden de un mismo tronco» (Enéada, VI, 1, 2) aunque con apoyo mitológico, a saber, el «tronco» de Adán (los hombres son descendientes de Adán). Parece obvio que semejante tesis es ideológica, en cuanto está ligada a un programa proselitista (el bautizo de todos los hombres pecadores, hijos de Adán). Pero, a su vez, supone una óptica unitarista dentro del mundo entonces conocido (lo que Haushofer llamaba el «Universo isla», Eurasia y África). La fuente mitológica de esta tesis unitarista (el monogenismo mítico), sirve a San Agustín, sin embargo, para

pasar por encima de la diversidad de caracteres comunes, también expuestos míticamente, a saber, las formas monstruosas tales como esos seres con un solo ojo, que no tienen boca, que viven del aliento de sus narices, o de los pigmeos, menores que un codo, o con una sola pierna. San Agustín no dice que sea necesario creer en todas estas cosas (lib. XVI, 8), pero tampoco le plantea dificultades de principio su posibilidad, puesto que también él ha visto en Hipona «a un hombre que tiene los pies en forma de luna y ha oído hablar de otros con dos cabezas, dos pechos, cuatro manos, y dos pies y que vivió muchos años». No es pues absurdo que así como en cada nación hay algunos hombres monstruosos, haya en el linaje humano algunas gentes y naciones monstruosas. Lo importante es que todas proceden del linaje de Adán, y por tanto, tienen una misma Naturaleza. Que es, en cierto modo, intermedia entre los ángeles y las bestias (lib., XI, 22).

Ahora bien, esta unidad de la humanidad que es una unidad terrestre (puesto que San Agustín rechaza que los hombres sean sólo almas o espíritus, rechaza la opinión de quienes creen que todo pudiera interpretarse como una simple aparición fenoménica, una suerte de docetismo antropológico), sin embargo, resulta que se concibe inmersa en una sociedad o «pleroma» extraterrestre mucho más amplio, que incluye a los ángeles y arcángeles, a la ciudad celeste. Hasta tal punto, que la presencia en la Tierra de la humanidad es comparativamente efímera puesto que todo se reabsorberá después en la ciudad celestial (los espiritistas de nuestro tiempo y, entre ellos, algunos Kraussistas españoles, no andaban muy lejos de esta creencia). Sin embargo, San Agustín mantiene firme el principio cristiano de la corporeidad del hombre. Los hombres son corpóreos, no son meros espíritus. Principio «materialista» que aparece desvirtuado, cuanto a su significado filosófico, en virtud de su misma exasperación. Pues al postular a los cuerpos como necesariamente ligados a las almas inmortales, también se tendrá que hacer a los cuerpos inmortales. Y con esto, el corporeísmo cristiano de San Agustín, de ser una premisa «racional», pasa a ser una premisa mitológica, acaso una de las premisas más ridículas de todo el pensamiento agustiniano. San Agustín ha tenido conciencia de que esta tesis no es filosófica, sino antifilosófica. Sabe que los filósofos han dicho que los cuerpos «térreos» no pueden estar en los cielos (XII, 18, XXII, 4). Y aunque la prueba de los filósofos se basa en premisas inadmisibles (la teoría del cielo exento de los cuatro elementos), al menos sus argumentos no son

mitológicos. ¿Cuál es la prueba que San Agustín aporta? La resurrección del propio Jesucristo. Es decir, que un suceso mítico es la prueba agustiniana principal de que los cuerpos humanos puedan subir al cielo. Se reproduce aquí, casi literalmente, la situación que vivió el Barón de Munchausen cuando se tiraba de sus propios cabellos para no caer, o para subir. Más aún, San Agustín prueba este dogma de fe «increíble» por el hecho mismo de que está siendo *creído*, pues lo verdaderamente increíble es que se crea —argumento que por lo demás lo toma de Cicerón cuando decía que la creencia en la divinidad de Rómulo fue milagrosa, dado que los tiempos de las fábulas ya habían pasado (XXII, 6). «Luego ya tenemos tres sucesos increíbles, que luego, no obstante sucedieron: increíble es que Cristo resucitase en carne y que subiese al cielo por la carne. Increíble es que haya creído el mundo portento tan increíble. Increíble es que hombres de condición humilde, despreciables, pocos e ignorantes, hayan podido persuadir de cosa tan increíble, tan eficazmente al mundo y hasta a los mismos doctos» (XXII, 5).

Y una vez admitida la tesis de la resurrección de la carne en forma de cuerpo celeste, San Agustín demostrará carecer del mínimo «pudor» filosófico cuando pasa a plantear la multitud de problemas que de esta tesis se derivan (¿a qué edad resucitarán los cuerpos?; ¿crecerán a los resucitados las uñas y los cabellos?), y, en lugar de volver sobre los principios que suscitan cuestiones tan necias, se atreve a sugerir respuestas o, en todo caso, a subrogarlas a la visión beatífica (XXII, 20, 21, etc.)

Diremos, por tanto, que la vigorosa visión de la unidad terrestre del género humano, fundamento de una Filosofía de la historia, queda disuelta, en *La ciudad de Dios*, por la inmersión de este género humano, en una suerte de «pleroma» extraterrestre, por un lado, y por la división de este género humano en dos mitades, división mucho más profunda que la que mediaba entre griegos y bárbaros, incluso entre hombres y animales, a saber, la escisión de la humanidad en santos y pecadores, en ciudadanos de la ciudad celestial y de la infernal —escisión que, a través del calvinismo principalmente, volverá a teñirse con coloraciones racistas como muy bien nos enseñó Toynbee, cuando los desafortunados (por ejemplo, los negros respecto a los boers) se consideren a la vez «dejados de la mano de Dios».

Esta manera de fundar la tesis de la unidad del género humano como unidad de un linaje que, a su vez, pertenece a un «pleroma»

que lo envuelve, tiene, sin duda, efectos muy directos y específicos sobre la totalización de ese género. Pues el género humano tomará ahora la forma de una suerte de «subsistema» de cuatro dimensiones (espacio-temporal) del *Pleroma* del subsistema que, sin reducirse a mera apariencia (en el sentido del docetismo) sin embargo, acentúa el carácter finito de sus dimensiones, lo que favorece precisamente la totalización global histórico-idiográfica como totalización espacial y temporal del «género humano»:

(a) Ante todo, una totalización espacial, geográfica, que se presenta, en un principio, como la unidad del Paraíso —territorio ecológicamente autosuficiente y autárquico para la humanidad—, y que, después del Diluvio, y al parecer, hasta el final de la Historia, es la unidad de la Tierra, es decir, el hemisferio térreo (el mar está al otro lado); por ello, esta totalización recuerda muy de cerca la de Halford MacKinder, *Democratic Ideals and Reality*, 1919, y Karl Haushofer, *La posición del Universo isla frente al mar*, es decir, la concepción de la primera teoría de los dos «bloques» en la Historia de las Ideas geopolíticas: sólo que San Agustín niega los antípodas. El «universo isla» estaría divido en tres partes: Asia, Europa y África. Aunque, en realidad, dice San Agustín, estas tres partes se reagrupan en dos: el Occidente (que engloba Europa y África) y el Oriente (o sea, Asia). En Asia prevalecerá Babilonia, y en Occidente la segunda Babilonia, es decir Roma (libros XVI, XVII).

(b) Pero, sobre todo, el tiempo en el que el linaje de Adán transcurre en este «Universo isla» tenderá a acortarse, a contarse con los dedos de la mano, si tomamos el milenio como unidad. San Agustín polemiza ahora, sobre todo, con la concepción griega del tiempo eterno, y de la consecuente idea de los ciclos. Ciclos obligados, cuando se sabe que el transcurso de las sociedades no es uniforme, cuando se conocen las variaciones históricas en una región determinada (este continente o parte de la Tierra, no estuvo siempre habitado), o en todas ellas (lib. XII, 10). En realidad, el mundo no tiene más de 6.000 años cumplidos (XII, 11). Y su desenvolvimiento, por ello, puede abarcarse plenamente y dividirse en intervalos muy cortos. Otra vez aquí, aunque San Agustín pisa el terreno de una concepción del mundo más actual que la de los griegos (porque también nosotros sabemos que el sistema solar no es eterno), no por ello puede considerársele precusor de una visión del mundo más racional, científica o filosófica, porque los fundamentos en los cuales se apoya esta tesis de la finitud del

tiempo histórico (de la humanidad terrestre), siguen siendo puramente mitológicos. San Agustín se sirve de una metáfora, por lo demás muy actual. A saber, la analogía entre la humanidad que se desarrolla y el individuo que nace, crece y muere. La comparación entre la Humanidad y el Individuo que Platón o Floro (en tiempos de Adriano) habían cultivado en una perspectiva más bien «anatómica», la desarrolla San Agustín en términos «evolutivos», como lo hará Spengler con referencia a cada una de las «culturas». Y el criterio de división del tiempo histórico en edades o épocas, será ya puramente mítico-aritmológico: apelación al número 6 como número *perfecto*, (porque en él, diríamos nosotros, el todo es igual a la suma de sus partes alicuotas: 6 = 6/6 + 6/3 + 6/2 (según el lib. XI, 30), o como pauta adecuada a la división de la vida individual en seis edades (infancia, puericia, adolescencia, etc.). También se corresponde el número 6 con el número de días de la creación, y, por tanto, se corresponde con los seis días de la semana, salvo el domingo (sábado) de descanso creador. Tal es el fundamento de la división de la historia en seis épocas que San Agustín propone en el último párrafo de su obra (XXII, 30): la primera, de Adán al diluvio; la segunda, de Noé a Abraham; la tercera, de Abraham a David; la cuarta, de David a la cautividad de Babilonia; la quinta, hasta el nacimiento de Cristo; y la sexta que comprenderá el intervalo que se extiende desde la primera a la segunda venida de Cristo. El último período de la Historia, después del juicio final ya no tendría a la Tierra como escenario. Será un domingo interminable, eterno (Lutero dirá siglos después que, para el cristiano, todos los días de la semana deben ser domingo). San Agustín se opone a la interpretación inmanente de los quiliastas, que suponían que después del Juicio final, los santos vivirían mil años en la Tierra, en la plenitud de los placeres, «manando a caño lleno» (para decirlo con las palabras de Marx en *La crítica al programa de Gotha)* los bienes y participando cada cual de ellos según sus necesidades. Pero San Agustín interpreta esos mil años, por el contrario, como los mismos años en los cuales reinará el demonio (lib. XX, 7). Un quiliasmo pesimista, pero no por ello menos mitológico que el quiliasmo por antonomasia.

5. Una vez que la unidad de la humanidad (el género humano) ha quedado delimitada (como «humanidad peregrina») de un modo más bien extrínseco por medio de un sistema de ejes coordenados (metafísicos y espacio-temporales míticos) podemos suscitar la pregunta central: ¿y cómo formular la naturaleza de la

unidad interna de la humanidad gloriosa, la humanidad que liga a sus partes dispersas en el espacio y en el tiempo, la unidad esencial de la cual deberán segregarse las partes adventicias, pero también las partes mortales que deben caer del lado de la humanidad condenada, de la humanidad que queda, por si misma, fuera del ritmo propio del movimiento de los tiempos históricos?

Es aquí en donde advertimos la apelación constante que San Agustín hará a las fórmulas «metafinitas». Es obvio que estas fórmulas, si aparecen, las encontramos con mayor densidad y directamente en los lugares en donde San Agustín traza la figura de la humanidad gloriosa y de modo indirecto, por contraposición, en los lugares en donde la humanidad aparece como desviada de su propia esencia, alienada. Resumiendo:

(I) En la situación original —la de Adán en el Paraíso y la de los hombres tal como allí hubieran vivido si no hubieran pecado— la humanidad, representada inicialmente por un solo individuo (una clase unitaria, que habría de estar toda en todo necesariamente) y después por otros individuos que proceden de sus mismas entrañas (de ahí la solidaridad de todos en la herencia del pecado, todo en todos) reproduce en la Tierra la unidad mística de la unidad celestial, que en el Libro XII, 9, se formula con lo que podríamos llamar «análisis en términos metafinitos» del texto de la Sagrada Escritura (Salmo ps. 72, 28): «Mi bien y bienaventuranza es el unirme con Dios». Dice en efecto San Agustín: «Los que comunican y participan de estos bienes [que no son sólo los hombres, sino también los ángeles] le tienen así mismo con aquel señor *con quien* y *entre sí* se unen en una compañía santa, componiendo una Ciudad de Dios, etc.». Por ello (XIV, 4) cuando el hombre viva según la verdad no vive conforme a sí mismo [interpretamos: como *partes extra-partes*, finitista], sino según Dios. Solamente cuando el hombre peca, se descoyuntan sus componentes carne y espíritu, según San Pablo (I Corintios I,3,3): «Lo que es vivir según el hombre, eso es carnal, pues por carne tomada como *parte* del hombre, se entiende el hombre». Pero en la medida en que la carne es una parte, no habrá que condenarla o aborrecerla enteramente (como los maniqueos) sino que habrá que reconocerla más aún de lo que hacían los platónicos, pero de suerte que pueda refundirse en la unidad mística del todo (XIV,5).

(II) El pecado, que supone la ruptura de la identidad en Dios, y la entrada de los hombres en sí mismos, equivale a la dispersión *partes extra-partes* por los diversos lugares de la Tierra, a la con-

fusión de lenguas, a la guerra, a la muerte. Diríamos: la unidad metafinita originaria se pierde y en su lugar aparece la pluralidad de sus partes dispersas y encontradas, entregadas al propio interés (individual o de grupo) como una mera totalidad finita y natural. Por ello, no puede hablarse de una Historia común, cuando nos referimos a esta humanidad dislocada en sí misma. Pero desde la perspectiva sobrenatural, esta humanidad representa sólo un intervalo de un proceso más amplio, que vuelve a configurarse en el tiempo eje con la venida de Cristo, que no solamente incorpora en una unidad superior a todos los seres presentes, sino también a los justos del pretérito: nada queda perdido, y su presencia eucarística realiza la unidad en la forma estrictamente metafinita. Todo el cuerpo de Cristo está presente en cada Hostia, que el cristiano comulga, así como todo el cuerpo de Cristo está también presente en cada una de sus partículas. En el comentario al Salmo 132, 6, San Agustín utiliza las fórmulas metafinitas para describir la comunidad de bienes de los primeros cristianos, que se beneficiaban de la proximidad temporal de Jesús: cuando uno hizo común lo que le era propio [es decir, cuando la parte se identifica con el todo], las cosas de los otros pasaron a ser de él [cada parte se identifica con las demás] y de este modo lo que es común se participó con cada uno [el todo se identifica con la parte].

Apuntemos, para preparar el próximo párrafo, algunas referencias ajenas a los lugares agustinianos:

(1) Por lo que concierne a la «primera ley», en virtud de la cual concedemos a cada *parte* (individuo, grupo, nación, Estado) orientándose a la identificación con las demás partes del sistema social, político, económico, así como recíprocamente —aduciremos la visión monadológica leibnizciana en la medida en que pueda funcionar como pauta de análisis de una economía de mercado. (Engels, en su escrito *Situación de la clase obrera en Inglaterra* veía a los ciudadanos modernos como constituidos por mónadas en las cuales la armonía social deriva de la capacidad virtual de cada mónada de representarse los apetitos de las demás y recíprocamente [vid. nuestro *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, La Gaya Ciencia, pag. 169 y ss.].) El concepto de «consumidor racional» de un mercado perfecto —un consumidor que debe representarse *todas* las ofertas, así como poder ofrecer a *todos* sus demandas— es también un concepto metafinito. En general, la idea de una solidaridad interindividual y de clase, propia de los economistas clásicos, se mantiene bajo la presidencia de esta misma «primera ley».

Dice Fichte, por ejemplo *(Destino del sabio,* Conferencia 3): «Existe una especie de solidaridad por la cual nadie puede trabajar en provecho propio sin trabajar al mismo tiempo para los demás, y nadie puede trabajar para los demás sin trabajar al mismo tiempo para sí, siendo la prosperidad de uno prosperidad de todos...»

Por supuesto, las relaciones lingüísticas, mediante las cuales se produce la interacción más duradera entre los individuos de una sociedad y, en general, el difusionismo o mímesis de las formas culturales mediante las cuales nos apropiamos de contenidos del prójimo y a su vez le entregamos a él los propios, se desenvuelven en el ámbito de esta primera ley metafinita.

(2) Por lo que concierne a la «segunda ley» en virtud de la cual cada *parte* tiende a incorporarse a la *totalidad* pertinente, me atendré a lo que dije acerca de la fórmula kantiana del imperativo categórico, en la medida en que esta «ley fundamental» se interpreta no ya como una norma emanable de la razón pura práctica, sino como una norma de las mismas relaciones estructurales de los individuos o grupos que actúan dentro de un orden político o histórico, o simplemente de un individuo o grupo en cuanto se conduce según una norma (ella misma social) que le induce a lograr una norma universal o una conducta ejemplar.

(3) Por lo que concierne a la «tercera ley» que recoge la presión de la *totalidad* sobre cada una de sus *partes,* en el sentido de su solidaria distribución entre ellas: parece evidente que los tratados internacionales (tipo liga aquea) en los que el conjunto de los estados firmantes se comprometen a responder solidariamente a la agresión recibida por cada una de las partes, realizan esta ley metafinita, así como también la constitución política, tal como fue expuesta en *El contrato social* roussoniano: «Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general; y entonces recibimos a cada miembro como una parte indivisible del todo».

4

Mitología y Teología política

1. Hay que considerar otra vía de aplicación de la estructuración metafinita agustiniana del Reino trascendente de la Gracia (de

la Comunión de los Santos) a la inmanencia terrena, ahora bajo la forma de la Iglesia romana, en cuanto pueda considerarse desempeñando la función de totalidad respecto de las sociedades políticas (ciudades, reinos, Estados, Repúblicas, Principados) en función de partes (dado que la Iglesia, internacional, envuelve a los diversos estados sucesores). Ahora, la Ciudad *celestial* estará representada por la Iglesia militante (en realidad triunfante en el sentido político), una ciudad impulsada, por ejemplo, por la orden de Cluny. Y esta interpretación sólo cobrará su sentido cuando las partes sean múltiples, porque si tan sólo consideramos una parte o sociedad política, entonces sería una pura sutileza considerar a la Iglesia como la totalización de la sociedad civil, como la clase unitaria. Tal sería el caso de algunos fugaces Estados arrianos, el de los visigodos en España, en tiempos de Leovigildo o el del cesaropapismo del Estado bizantino (el título de *basileus isapóstolos* —Ana llamó a su padre Alejo Conneno «trece apóstol»— la tonsura del príncipe porfirogénito, las actuaciones teológicas del emperador como el Edicto de Basilisco, de 475, el *Henotikon* de Zenón, de 482, el tratado del culto a los ídolos de Constantino V, o las homilías pronunciadas en la corte por León VI, no tienen paralelos en Occidente). El «problema de las relaciones Iglesia y Estado» en abstracto, está mal planteado históricamente, puesto que la Iglesia es una y los Estados son múltiples; por lo que —podría decirse— las relaciones de la Iglesia y el Estado, son relaciones, en el fondo, de los Estados entre sí, por la mediación de la Iglesia.

Pero cuando nos atenemos a la situación primera, la Iglesia romana respecto de las múltiples sociedades políticas —que es la situación que a partir del siglo V irá de hecho estableciéndose en Occidente— entonces la estructuración agustiniana de *La ciudad de Dios*, revertida a la Tierra, conducirá a esta ideología que se ha llamado «agustinismo político» (Arquiliere: *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des theories politiques du Moyen age*, París; *Reflexions sur l'essence de l'augustinisme politique*, en *Augustinus magister*, Congress international augustiniem, París, 1954). Una ideología que no ha de considerarse como una mera construcción especulativa, obtenida de las obras de San Agustín, sino como una reconstrucción del mapa real de las relaciones de intereses políticos y económicos de las organizaciones políticas y religiosas que suceden al imperio, trazado con los conceptos agustinianos pero desarrollados de forma que obligará a resaltar todas las contradicciones de la ideología metafinita. Pues esta ideología

avanza en el sentido de la progresiva eliminación del derecho natural del Estado, pero en virtud, diríamos, de la limitación que el Estado experimenta por parte de otros Estados, más que de él mismo, considerado en abstracto (pues, en general, pretendió siempre mantener su soberanía). De aquí, la efectividad de la nueva situación estructural (de parte a todo) que se dibuja en el mapa político alto medieval y que agradece precisamente por ello un análisis desde las estructuras metafinitas en sus tres diferentes líneas:

(1) Según la primera línea, cada parte (aquí cada ciudad, Estado, reino, o en general, sociedad política) tenderá a «identificarse fraternalmente» con las otras partes, por la mediación de la Iglesia romana. Este proceso se aprecia, por ejemplo, en los matrimonios de las casas reales de los bárbaros, en la colaboración de unos Estados medievales con otros a título de colaboración religiosa, en cruzadas que, convocadas por el Papa, muevan a la solidaridad mutua a los Estados cristianos. O en general, a la diplomacia, a los intercambios económicos, etc. La amenaza común de los musulmanes, a la par que la originaria voluntad de no quedar absorbidos por el Imperio bizantino, es la situación que explica la configuración, en términos de agencia única totalizadora de la Iglesia romana.

(2) En la segunda dirección, cada parte (cada Reino, Estado, etc.) tiende a identificarse con el todo, y esto de varias maneras. O bien mediante la unción real, o bien principalmente mediante la recepción, a través del papado, de la corona imperial (que convertirá a Francia en la defensora de la misma Iglesia). Posiblemente éste sea el componente de la política medieval menos agustiniano, por cuanto él equivale a la arrogación, por parte de los príncipes de una función religiosa en su cargo, una especie de consagración sacerdotal que aun cuando teóricamente se considere como ministerial, como delegación de la Iglesia (teoría del *beneficium* de Gelasio) en la práctica se convierte en una propiedad autónoma del príncipe. Gelasio, en su carta al emperador Anastasio de 494, concede que el emperador recibe el gobierno directamente de Dios (San Pablo: toda potestad viene de Dios); pero lo recibe como un *beneficium* divino, de cuya administración tiene que dar cuenta el pontífice (un poco a la manera como el padre es responsable de la administración de una finca que un noble hubiera concedido en beneficio a su hijo menor). Todo esto es teoría desde el punto de vista teológico (agustiniano si se quiere); porque desde el punto de

vista del poder político, la unción consagra al príncipe como hombre en posesión de un sacramento cuasi sacerdotal, y en consecuencia, dotado de la potestad de convocar concilios (reinterpretando la práctica de Constantino en el Concilio de Nicea) y entender de cuestiones eclesiásticas, particularmente del nombramiento de obispos —de los mismos obispos (en todo o en parte) que irían a sancionar la inviolabilidad del monarca una vez constituido, o elegir a su sucesor. Recaredo fue el primer rey godo que se hizo ungir con el óleo santo por la mano de los obispos de la iglesia metropolitana de Toledo, a raíz de su conversión (589, en el III Concilio de Toledo); Recaredo fue quien entregó por su mano a los obispos el Tomo regio (diríamos hoy, el «esquema del concilio»). Y progresivamente, a la vez que la Iglesia, es cierto, en la monarquía goda, va adquiriendo mayores prerrogativas políticas (sobre todo en reinados como los de Sisenando, humillándose en el IV concilio de Toledo de 633, el de San Isidoro, el de Ervigio o Egica) el VII concilio de 642 somete a Chindasvinto al extremo de decidir que una parte del patrimonio que había acumulado, pase a la corona. En el concilio VIII de 653, reinando Recesvinto, toman parte los nobles en las deliberaciones sinodales en proporción de 17 palatinos y condes frente a 52 obispos; en el concilio XII hay 15 nobles y 35 obispos; en el XIII hay 23 próceres y 48 prelados (aunque luego baja la proporción en el XV y el XVI concilio). Sin duda, son consideraciones de ésta índole las que hicieron ver a Marina, en su *Teoría de las cortes*, que los Concilios de Toledo desempeñaron en realidad las funciones de Estados generales o cortes de la nación.

(3) Por último, en virtud de la tercera dirección, el *todo* (la Iglesia, el Papa) tenderá a identificarse con cada una de las *partes* (es decir, tenderá a la teocracia), a considerar al príncipe como un ministro del poder que emana del propio Cristo a través de su Vicario, el Papa (que San Bernardo ya no presentará como *Vicarius Petri).* Es en esta dirección en la que se extiende la ideología del llamado *agustinismo político* —lo que no tiene nada de particular, dado que esa ideología había sido formulada progresivamente por los teólogos (Gonzalo Puente Ojea ofrece muchas ideas en su libro *Ideología e Historia*, Madrid, Siglo XXI, 1984). A ella contribuyó de modo decisivo San Isidoro, partiendo de la experiencia de los Concilios visigóticos que (como subrayó el profesor Lacarra en los Coloquios de Zaragoza) pasará al *Liber iudiciorum* (acaso en la época de Egica y Vitiza).

Se ha dicho que el agustinismo político no sólo no se encuentra en San Agustín, sino que es antiagustiniano, por lo que comporta de la misión religiosa atribuida al emperador o al rey en las cosas temporales (lo cual parece una prefiguración del protestantismo). Así Sciacca, con los ojos de la democracia cristiana italiana de la época, en el Coloquio de Zaragoza de 1956. Otros pretenden disociar el agustinismo político de la propia ideología de San Agustín, alegando que el santo de Hipona no ha dejado de reconocer una cierta naturaleza positiva (al margen de la Gracia) no corrompida del todo por el pecado, a la sociedad política; de lo cual se deduce que el cristiano debe obedecer al Estado pagano. Y así, los soldados cristianos obedecieron al señor temporal en cuanto querido por la providencia. Pero ambos puntos de vista (el de Sciacca y el de Arquiliere) son muy diferentes, por cuanto uno quiere descargar a San Agustín del agustinismo político desde la perspectiva de los «derechos de la Iglesia» (digamos, desde el punto de vista de la Gracia) que el agustinismo político no habría respetado, mientras que el otro (el de Arquiliere) quiere disociar a San Agustín del agustinismo político desde la perspectiva de los «derechos del Estado» (digamos, desde el punto de vista del Estado) que el agustinismo político no habría respetado suficientemente. Por nuestra parte diríamos que esta contradicción está ya en San Agustín y se manifiesta precisamente en la contradicción inherente a su mismo modelo metafinito, particularmente a lo que hemos llamado segunda y tercera relación de este modelo. San Agustín, es cierto, ha oscilado entre reconocer (aunque muy débilmente) al Estado una cierta naturaleza sustantiva y entre negársela prácticamente (a propósito de su comentario al concepto de República de el «sueño de Escipión» en el libro XIX, cap. 21 de *La ciudad de Dios).* Y también podría aducirse en esta línea la obra «agustiniana» de Orosio de Braga, *Historiarum adversus paganos libri septem,* que fue escrita al parecer hacia el 417, por sugerencia del propio San Agustín y cuyo objetivo habrá sido justamente subrayar que precisamente antes del advenimiento del cristianismo como religión de Estado (o al menos, como religión ampliamente influyente), las calamidades (guerras, hambres, enfermedades, crímenes) han azotado a los pueblos de modo mucho más violento de lo que sería observable después. Los males fueron pues mucho mayores antes de Jesucristo —contra las tesis paganas que culpan a los cristianos de las calamidades del Imperio— pues la Historia no es otra cosa sino repetición continua del pecado de Adán y sólo

el cristiano le permitirá variar su rumbo. Pero Orosio quiere salvar al Imperio: dice que Dios quiere salvarlo. Y por ello, el saqueo de Roma por el cristiano Alarico es, a fin de cuentas, algo llevadero. Sólo estuvieron tres días, respetaron el derecho de asilo —mientras que Radagaiso es un pagano, un verdadero escita, un bárbaro.

Podría, pues, afirmarse que el componente «antiagustiniano» del «agustinismo político» está más en la línea de las concesiones al poder secular, que en la línea de las concesiones al poder espiritual de prerrogativas políticas. Pero el agustinismo político es una ideología que se va formando progresivamente en alguna medida por oposición al modelo bizantino, cesaropapista, y que contiene esa contradicción. Una contradicción que se irá acentuando precisamente a medida en que va fortaleciéndose el poder secular (el poder viene de Dios, bien sea a través del pueblo, bien sea hereditariamente, pero no a través del Papa) y que tomará cada vez más la forma, no ya de la oposición Roma/Bizancio, sino de las luchas Güelfos/Gibelinos (*De monarchia*, de Dante), de las luchas del Pontificado y el Imperio (Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso, Juan XXII y Luis de Baviera, y el llamado averroísmo político del *Defensor pacis*, de Marsilio de Padua). El joaquinismo del siglo XIII, el del *Evangelio eterno* de Gerardo de Borso Sandonnino (1254), impone una nueva estructuración a la Historia, ya enteramente disociada de San Agustín. Son las tres edades frente a las seis; es la consideración de la Iglesia constantiniana y política como una segunda fase, la Edad del Hijo —la Edad Media— y no como la fase de plenitud de la Iglesia. Y aunque utilizando y reinterpretando fórmulas agustinianas sólo pueden entenderse estas novedades en el contexto de la redistribución de las fuerzas que tuvo lugar en las luchas del Pontificado y el Imperio, en las cuales se desprestigió la Iglesia oficial, demasiado comprometida con la Ciudad terrena. Y de aquí saldrá la llamada a una nueva Ciudad de Dios o Iglesia benedictina, no urbana, sino rural, en el nuevo milenario que se esperaba como la Edad del Espíritu Santo. Un milenarismo que volverá a estallar sin duda en los siglos XV y XVI con los husitas, los anabaptistas de Juan de Leyden, pero que cristalizará con la «bizantinización» de las relaciones Iglesia/Estado en el cesaropapismo de los estados reformados y especialmente, en el Reino de Enrique VIII.

El agustinismo político, en resolución, es la ideología propia teocrática de la Iglesia romana medieval, frente a Bizancio y frente a las tendencias políticas de los «Estados sucesores» del Imperio

(con la doctrina de la divinidad del emperador). Es una doctrina contradictoria, pero que desarrolla la misma contradicción que hemos atribuido al modelo metafinito de la construcción agustiniana, en tanto lleva a la absorción de la Ciudad terrena (para que ésta alcance su propia condición natural de sociedad justa) en la Ciudad celestial, es decir, en la Iglesia romana. Esta absorción sería el componente principal de la indistinción entre Sociedad civil y la Sociedad eclesiástica que Arquiliere consideraba como esencia del agustinismo político. Una indistinción que no puede, en cualquier caso, entenderse en el sentido de una ignorancia o desatención hacia las diferencias, puesto que precisamente se parte de ellas (como hecho histórico cósmico) para reducirlas, en el sentido de la absorción, aunque con múltiples concesiones, según hemos indicado. Acaso los términos de esta polémica favorecen la oscuridad y ello debido a una circunstancia que tiene que ver con el modelo metafinito, en tanto que estructura de relaciones entre las *partes* y el *todo.* Porque al proponer la cuestión como cuestión de distinción entre dos ciudades (o dos poderes, diarquía, monarquía) se comete una grave incorrección lógica, pues se procede como si se tratase de una distinción entre términos del mismo rango lógico. Es cierto que esta fórmula tampoco se ha perdido nunca y lleva al esquema bizantino de la diarquía, que aparece también entre los Reinos occidentales (en *Las partidas* aparece la teoría del *Sacro Romano Imperio* con sus dos potestades supremas: el emperador es Vicario de Dios en el Imperio, para hacer justicia en lo temporal, bien así como el Papa lo es en lo espiritual). Pero esta diarquía (como relación binaria) no se corresponde con la relación real que la Iglesia romana única sostiene no ya con un Estado único, sino como ya hemos dicho con múltiples estados que quieren ser soberanos. *Partes* que quieren reproducir el *todo* (el Imperio), pero que de hecho son sólo *partes extra partes.* Podríamos ilustrar esta situación con la monarquía visigoda (Recaredo, Chindasvinto) por un lado, y con las monarquías castellanas (Alfonso X el Sabio) o las catalano-aragonesas (Jaime I el Conquistador y San Raimundo de Peñafort), por otro.

La «indistinción» de que habla Arquiliere, puede reinterpretarse como una rectificación dialéctica de la distinción que tiene lugar entre la clase de sociedades políticas (los diferentes reinos) —aunque esta clase múltiple es, algunas veces, formalmente eclipsada por la ficción jurídica del Imperio— y la sociedad individual única (unam sanctam, de Bonifacio VIII) que quiere ser la Iglesia roma-

na. La relación entre los términos (las dos ciudades) no es pues de mera reciprocidad, porque la relación de la sociedad política con la Iglesia, es una relación de varios a uno y la de Iglesia a la sociedad política es una relación de uno a varios —es decir, de las *partes* al *todo*, y del *todo* a las *partes*. Por esta razón, la maduración de la idea de una función religiosa del Rey, en calidad de tal, aunque esté lejos de la intención de San Agustín (en la época 410, en que todavía existía un Imperio único en occidente) sin embargo, es casi una consecuencia obligada por la misma marcha de los acontecimientos (la formación de los múltiples reinos sucesores y la actuación efectiva y progresiva de los obispos como funcionarios, prefectos, recaudadores de contribuciones, etc.), pues constituye otra cara, de la perspectiva, ya formalmente agustiniana, de la subordinación del poder temporal al poder espiritual, que se concretara en la que Arquiliere ha llamado la «concepción ministerial» del poder temporal y a la que nos hemos referido anteriormente.

2. La arquitectura metafinita de *La ciudad de Dios* agustiniana, sin perjuicio de su simplicidad, ha mantenido su fuerza plástica organizadora de sistemas políticos más o menos utópicos que de algún modo pueden considerarse como herederos de la idea agustiniana. E. Gilson en las *Methamorphoses de la cité de Dieu* (1952), presentó una serie de cuadros en los que recoge los más importantes proyectos de organización social espiritual que son susceptibles de ser interpretados como «metamorfosis» de la ciudad de Dios. Pero hay mucho más. Los mismos dominicos, como San Raimundo de Peñafort o Santo Tomás, y sobre todo su continuador, Bartolomé de Lucas o Egidio romano, pese a su aristotelismo, siguen fieles a este agustinismo: los reyes deben guiarse por los teólogos; el rey debe propagar la fe —San Raimundo sugiere a Santo Tomás escribir la *Summa contra gentiles.* Entre los franciscanos hay que citar el *Blanquerna* de Lulio, así como el *Opus tertium* de Rogerio Bacon, en donde se esboza la idea de la *res publica fidelium:* hay que lograr una sociedad única y universal, integrada por todas las naciones bajo la dirección del Papa (del mismo modo que todas las ciencias se integran en la sabiduría bajo la regla de la Escritura). Pero aunque aquellos proyectos que Gilson analiza puedan ser vistos como metamorfosis agustinianas, lo cierto es que estas metamorfosis no tienen todas el mismo sentido. Algunas de ellas son no ya trasformaciones o secularizaciones de la idea central de San Agustín, sino incluso «regresiones» a posiciones preagustinianas (aunque estas regresiones, en el terreno de

las ideas, hayan podido jugar un papel tan progresista en el terreno de la realidad política, como cualquier otra metamorfosis). Nos referimos sobre todo al *De monarchia* de Dante, que da la «vuelta del revés» a la ciudad de Dios agustiniana para proponer un modelo de diarquía que se parece más al modelo bizantino y aristotélico que a cualquier otro. El núcleo central de San Agustín —la sociedad universal realizada por la Iglesia como único principio capaz de elevar a las sociedades civiles a la condición de verdaderas ciudades terrenas (de modo paralelo a como es la Revelación aquello que, de hecho, hara posible que la razón natural pueda encontrar la forma madura de su ejercicio)— queda totalmente subvertido. Porque Dante, continuando la inspiración del averroísmo latino volverá de nuevo al esquema de la yuxtaposición (o coordinación) de los dos órdenes soberanos, cada uno en su género sin perjuicio de sus eventuales contradicciones: Gracia y Naturaleza, Fe y Razón, Biblia y Aristóteles, Iglesia y Estado, Papa y Emperador. San Agustín continuará inspirando la perspectiva ecuménica católica, tanto de la Iglesia como del Imperio; pero este catolicismo, proyectado además en la Tierra, será distinto cuando se encomiende al Imperio y cuando se encomiende a la Iglesia. En particular, la sociedad humana temporal, que aspira a una felicidad que debe darse proporcionada al orden de lo corruptible, no necesitará de su inserción de la Iglesia sobrenatural para alcanzar la forma natural que le es propia; incluso necesitará mantenerse fuera de ella. Augusto ya se habría aproximado a este ideal; el emperador debe lograrlo de nuevo por sus propios medios. El núcleo mismo de la idea agustiniana resulta así destruido. La Ciudad terrena vuelve a recobrar la dignidad intrínseca que San Agustín le había quitado. Advirtamos, sin embargo, que tampoco puede llamarse aristotélica a esta posición —porque Aristóteles representaba al Estado ciudad y no al Estado universal. El aristotelismo tendrá que esperar a la época moderna.

Pero la idea esencial de San Agustín seguirá viviendo o resucitando aún con apariencias muy distintas. Y con «encarnaciones» muy poco católicas (católico romanas, eclesiásticas) ni siquiera cristianas, aunque sí profundamente agustinianas. Esto es así siempre que se estimen como piezas esenciales del pensamiento agustiniano, las siguientes:

(1) La distinción entre un poder político temporal (el Estado) y un poder social espiritual que está por encima de aquél en lo que atañe a las posibilidades de planear una sociedad universal, no ya

«celestial», sino «terrena». Si se prefiere una ciudad de Dios, que mantenga la «fidelidad a la Tierra». Como «fiel a la Tierra» será temporal; como ciudad divina, será universal, católica. Será espiritual y estará más allá del Estado, y hará posible que los propios Estados alcancen la justicia en su propia esfera.

(2) Que la estructuración de esta sociedad espiritual universal (que engloba a las propias sociedades políticas como el *todo* superior a sus *partes)* tenga lugar mediante acusados rasgos metafinitos.

Esto supuesto, parece posible reinterpretar, como ejemplares del prototipo agustiniano, no sólo a la *res publica fidelium* de R. Bacon, de la que hemos hablado, sino también al *De pace fidei* de Nicolás de Cusa. Pero habrá que llegar a la época moderna o contemporánea, a Leibniz o a Comte, para encontrar una auténtica reminiscencia del modelo agustiniano, tanto más sorprendente cuanto que ninguno de estos pensadores fue católico romano, y el segundo ni siquiera quiso ser cristiano.

Pero Leibniz ha llegado a la conclusión de que una sociedad universal que haga posible la amistad —no sólo la justicia— entre los hombres, no puede fundarse sobre el terreno de las relaciones políticas: la amistad tiene lugar entre personas, entre cuerpos dotados de alma y las sociedades políticas no tienen alma; no cabe entre ellas la amistad. Ésta se establece entre las mónadas. Pero precisamente las mónadas mantienen entre sí las relaciones propias de la estructuración metafinita: cada individuo expresa a su manera a todos los otros, y compone la unidad del *todo*. En la *Monadologia* (§ 88) este límite se nombra precisamente como «la verdadera ciudad de Dios». Leibniz puede por ello considerarse como el verdadero heredero protestante de San Agustín.

Y el heredero laico, no cristiano, es Augusto Comte. No porque Augusto Comte no haya valorado el significado político de la iglesia medieval. Comte sabía que esa «sociedad de sociedades políticas» que constituye la Edad Media cristiana, no podía ser una sociedad política ella misma sino una sociedad espiritual. En efecto: cada cuerpo político tiende —como una vegetación— a crecer, es decir, a hacerse una sociedad universal (en términos metafinitos: cada parte realmente viva, cada Estado, tiende a conmensurarse con el *todo*, la humanidad). Y esta tendencia, al ser simultánea en diversos centros, determinará un conflicto permanente, una situación de guerra —que la Iglesia medieval intentó detener mediante el poder espiritual. (Se diría que Comte procede en el sentido de detener la metábasis metafinita que se apunta en el plano político

metafinito.) Ahora bien: el poder espiritual de la Iglesia medieval se nutría de la fe en el Dios monoteísta, y esta fe se ha extinguido en el estadio positivo. La Ciencia y la Filosofía positiva son sus sustitutos. Pero esto no implica que hayan cesado de actuar las leyes propias de la dialéctica política: será preciso un poder espiritual organizado como Iglesia que sea capaz de fundar la unidad universal de la sociedad humana. Este poder espiritual se nutrirá del culto, no ya a Dios, pero sí a la propia Humanidad erigida en el Gran Ser Supremo. La Humanidad es ahora la Ciudad de Dios porque es Dios mismo; sus sacerdotes son los sabios positivistas, dirigidos por una Gran Sacerdote. Gradualmente se irá avanzando hacia la consecución de esta armonía universal. Y se apoyará como en una plataforma inicial, no ya en la Roma imperial, sino en la inminente República de Europa, de una Europa que ha entrado más o menos en el estadio positivo (Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y España).

¿Qué puede decirse de Marx? ¿No resulta chirriante hablar del «agustinismo» del ideal marxista, del agustinismo que impregna la idea del futuro género humano según la idea marxista? Quizá; pero menos chirriante que cuando hablamos de un agustinismo refundido en la visión joaquinista de las tres eras: la del Padre, la del Hijo, y la del Espíritu Santo (la simiente, el tallo y el fruto; o bien, la esclavitud, la filiación y la liberación por el amor). Marx ha mantenido siempre levantada una guardia crítica sobre los obligados pronósticos acerca del futuro de la humanidad. Pero en ocasiones fugaces, su pensamiento parece organizado también según líneas que obedecen a la estructuración agustiniana: la fraternidad entre todos los hombres no podrá establecerse en presencia de la sociedad política, del Estado. Marx ha enseñado, sin embargo, la necesidad dialéctica —*Crítica al programa de Gotha*— de pasar por la utilización del Estado, del poder político y del desarrollo tecnológico. Pero la fraternidad del género humano sólo se cumplirá tras la abolición del Estado. Pero sólo a través del Estado. Como (según San Agustín) también sólo a través de la ciudad terrena, del imperio, puede la ciudad de Dios, la Iglesia, llegar a ser la Iglesia universal. El proyecto del socialismo en un solo país (en un Estado) es así un proyecto contradictorio dado que el socialismo, como la Iglesia católica, afecta al Género humano (es la contradicción en un solo estado). El cristianismo es ecuménico, y son los mismos príncipes quienes tienen que impulsar la propagación de la fe entre los infieles (al igual que son los príncipes de los

Estados socialistas —los «príncipes modernos» en el sentido de Gramsci— que tienen que extender la revolución a las demás naciones). Y entonces —otra vez las fórmulas metafinitas— cada uno estará al servicio de todos, y todos estarán al servicio de cada uno, y los unos al servicio de los otros. Nada de organización igualitaria, nada de retribución obediente a una justicia conmutativa propia de un Estado burocrático: a cada cual, el *todo* le dará según sus necesidades, de cada cual, de cada una de las *partes*, el *todo* esperará recibir todo lo que puedan dar sus capacidades.

La confluencia de estas corrientes religiosas procedentes del agustinismo joaquinista con corrientes marxistas muy caudalosas, tiene lugar en nuestros días, en algunos lugares, en la llamada *Teología de la liberación.* Leonardo Boff, ha apelado explícitamente a la concepción histórica de Joaquín de Fiore en forma tal que la idea de la «Edad del Espíritu Santo» desbordará la perspectiva del bautismo con el Espíritu Santo de los pentecostalistas católicos (los de Duquesne, a finales de los años sesenta) y adquirirá referencias políticas y eclesiásticas más precisas. (La Iglesia de la edad del Espíritu no necesita sacramentos, ni jerarquías...) Se citarán conceptos metafinitos de San Pablo (Colosenses, 3,11): «Así como el Espíritu lo llena y unifica todo, está presente en todo y todo lo preside, de modo semejante el resucitado estará presente en todo y todas las cosas». Parodiando a San Agustín (dice Boff, aunque desde las ideas de Joaquín de Fiore) podemos afirmar sin reparos: «La Historia está preñada del Espíritu Santo, en su vasta dimensión de pasado y presente en el cosmos, en los hombres, en las sociedades, en las religiones y de forma soberana en la religión cristiana». Estamos muy cerca del místico requerimiento de la oda de Schiller: «¡Abrazaos millones!» ¿En el cuerpo místico de una Iglesia universal sin sacramentos, en la que los hombres poseen el don de lenguas, «consecuencia del derrame del espíritu» *(Hechos,* 2). Marr dio a esta idea la forma de la «lengua universal» del socialismo futuro (que guió la política lingüística soviética hasta la famosa carta de Stalin de 1951). Pero el modo según el cual la maduración de esta era final puede ir avanzando es el modo de la lucha de clases. Al menos así lo enseñan algunos teólogos de la liberación, aquellos que con Ronaldo Muñoz, se guían por el *silogismo teológico* fundamental. Es el silogismo que parte de una premisa mayor ofrecida por la fe y según la cual es el amor a los semejantes (inseparable del amor a Dios) el que impulsa a ayudar a los pobres y a liberar a los oprimidos. Pero sabiendo entre otras

cosas (premisas menores de razón) que la resistencia a aquella exigencia amorosa procede de los explotadores, concluye: «Luego el amor cristiano nos lleva hoy en nuestra situación concreta a constituir el socialismo, por el camino de la movilización popular y la lucha de clases». Tampoco San Agustín, como ya dijimos arriba, oponía propiamente la guerra a la paz. Puesto que la guerra podrá subordinarse precisamente a la paz futura, porque, a la paz, decía ya San Agustín, sólo se opone el desorden, la injusticia.

CUESTIÓN 9.ª

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

1

Motivos por los cuales la «Teología de la liberación» puede interesar a la Filosofía materialista de la religión

1. La *teología de la liberación* puede ser interesante para quienes no son teólogos, ni siquiera creyentes, por muchos conceptos. Por ejemplo, un político marxista antimperialista, no cristiano (ya sea ateo, ya sea musulmán), puede ver en ella una fuerza con la que merezca la pena aliarse y en cuyos «antecedentes» puede confiar, si tiene en cuenta que su posible aliado no improvisa, como un oportunista, sus proyectos. Está inspirándose en antiquísimos textos sagrados fundacionales: San Lucas (4, 18) dice que Jesús ha venido «a anunciar a los presos su liberación, a dar libertad a los oprimidos» y San Pablo les dice a los Gálatas (5, 13): «Hermanos, habéis sido llamados a la libertad». Nuestro político tenderá a ver, con hermenéutica pragmática, en estos textos, más bien consignas de liberación nacional (basta sustituir «gálatas» por nicaragüenses o por negros sudafricanos) que metafísicas consignas relativas a la «liberación» de las acechanzas de Lucifer, o a la liberación de los bajos instintos desatados por el pecado original, o a la «salvación de la finitud». Y si alguien le advierte: «¿Y no estará el oportunismo en el hecho de interpretar estos textos por medio de aquellas referencias, dado que muchas otras veces, durante siglos, los teólogos cristianos los han interpretado en contextos muy distintos y aun opuestos?», nuestro político materialista antimperialista podría responder: «Lo que importa es la praxis (o como dicen ellos

—añadiría— la ortopraxis)». Además las interpretaciones tradicionales tampoco tienen por qué ser más genuinas, dado que pueden considerarse bloqueadas por las relaciones feudales o burguesas, y esto, sin olvidar a los cristianos primitivos «preconstantinianos».

Pero no solamente un activista del comunismo o del anarquismo: un historiador de las ideas políticas puede ver la *teología de la liberación* como un territorio en el que han influido, de diversa manera, que interesa analizar, ciertas ideas marxistas. Un historiador de la iglesia podrá acaso incorporar una parte importante del movimiento de la *teología de la liberación* a la serie de los movimientos «revolucionarios» que, de modo intermitente, han tenido lugar en la cristiandad de todos los tiempos, desde los montanistas hasta los valdenses, desde los joaquinitas hasta los anabaptistas de Juan de Leyden. También un sociólogo podrá ver en los documentos de la *teología de la liberación* material abundante para analizar el alcance ideológico que corresponde a la utilización diferencial de las citas del antiguo o del nuevo Testamento. Un filósofo humanista de la religión podrá encontrar en la *teología de la liberación* un modelo de su propia concepción, llevado a efecto por medio de un lenguaje figurado.

¿Desde qué punto de vista puede interesar la *teología de la liberación* a un filósofo materialista de la religión? No excluiremos el interés polémico (de algo que hubiera que refutar) o, si es marxista, el interés por los puntos de intersección que con ella pueda tener. Desde nuestras coordenadas, (que son las de *El animal divino)* cabe dar una respuesta bastante precisa.

La *teología de la liberación* interesa a la Filosofía de la religión en tanto pueda ser percibida como un episodio significativo en la evolución dialéctica (en sentido fuerte: la evolución que camina hacia la autodisolución) de la religiosidad en su fase terciaria, en tanto el cristianismo pueda ser considerado como la religión que con más energía ha reincorporado a sus dogmas explícitamente los contenidos más depurados (los antropomorfos) de la religiosidad secundaria. Reincorporación explícita, decimos, porque no se trata del antropomorfismo ejercitado que podamos encontrar en el budismo, en el judaísmo (el dios que *habla* a Moisés), o en el islamismo, sino del antropomorfismo representado en su dogma fundamental, el dogma de Cristo como *hombre-Dios*. Ahora no se están «proyectando» atributos humanos en el Dios terciario, sino que se está proyectando el Dios trascendente en el hombre, a través de la encarnación de la Segunda Persona. Lo que nos importa subrayar

aquí en nuestros presupuestos es que ellos, tienen presente la contradicción original, la refluencia en una religión terciaria de un contenido secundario, como lo es la exaltación a la condición de persona divina de la naturaleza de un ser que siendo humano, sin duda, ofrece ya en su origen unas características biológicas (no tener padre natural), que obligan a ponerle en un lugar aparte dentro de esa clase de los animales que los zoólogos llaman «mamíferos placentarios».

Cualquiera que sea el grado de incorporación de la naturaleza humana en la unión hipostática que la Teología reconozca puede afirmarse que el cristianismo se caracteriza por haber incluido, de algún modo, a la Encarnación en el proceso de la *pericóresis trinitaria*, en el desenvolvimiento de un Dios Padre que, a través del Hijo, y, después, del Hijo encarnado (de Cristo), espira a la Tercera persona, «que del Padre y el Hijo procede» para volver de nuevo a la unidad de Dios. La «expansión» de la *pericóresis* eterna a través de la creación de un mundo temporal que incluye especialmente al hombre, llamado a volver de nuevo a Dios, es el medio mismo en donde tiene lugar *emic* el cristianismo histórico.

Desde una perspectiva *etic* —es decir, desde un racionalismo situado fuera de la fe cristiana— es evidente que el dogma central del cristianismo se nos presenta, desde luego, como un conjunto inconsistente de proposiciones cuyo nexo no es fácil, por no decir imposible, justificar. (Por ejemplo: «¿Cómo vincular la procesión eterna de la Segunda Persona respecto del Padre, con la encarnación temporal? ¿Cómo entender la resurrección del cuerpo glorioso de Cristo? ¿De qué modo la iglesia temporal es a la vez el Espíritu Santo?) Esto supuesto, nos parece que la manera más adecuada según la cual una Filosofía racionalista de la religión (que ha de conceder que las exigencias racionales también presionan en los cristianos) puede enfocar el análisis del dogma central del cristianismo, será aquella que incluya, por lo menos, estos dos postulados:

(1) Un postulado de «minimización de la inconsistencia», orientado a la consecución de un equilibrio inestable, en el sentido siguiente: supuesta la insconsistencia (etic) de la composición de los factores constitutivos del dogma central que, sin embargo, son todos ellos necesarios para cerrar el círculo dogmático (divinidad de Cristo, humanidad y, sobre todo —una vez muerto y resucitado—, carácter sobrenatural, sacramental, de la Iglesia, como plasmación temporal del mismo cuerpo místico, informado por el

Espíritu Santo, en su paso por la Tierra), la única manera de reconocer la racionalidad a quienes, por lo que sea, se encuentran en la situación de aceptar esa dogmática insconsistente, será esperar de ellos una reacción «racional», tendente a minimizar la inconsistencia, a fin de recuperar el equilibrio. En particular, habrá que mantener la fidelidad a la Iglesia romana, pues al margen de ella, toda la teología del cuerpo místico se desmoronaría. Subrayamos que esta voluntad de mantenerse dentro de la Iglesia es tan importante en la teología política, como cualquier otro contenido dogmático. Por lo demás, es evidente que no habrá por qué esperar que este proceso de «recuperación del equilibrio», que suponemos comprometido por diversos factores, tenga que seguir un camino único. Habrá que prever diversas formas «equifinales» tendentes a la recuperación «formal» de la consistencia exigida. A ser posible, habrá que intentar establecer el sistema de las alternativas minizadoras. Si la *teología de la liberación* puede ser categorizada por medio de alguna de esas alternativas, habremos conseguido la primera fase de una interpretación filosófica de la *teología de la liberación* desde un punto de vista etic (que no puede pretender ser compartida, desde luego, por los propios cristianos mientras sigan siéndolo).

2) La segunda fase se inspira por un «postulado de transformación» de la religiosidad cristiana en una ucronía moral. La *teología de la liberación* habrá también de poder ser tratada como un episodio de este proceso de transformación o autodisolución de la religión en moral (en humanismo). También este postulado es etic, porque ningún cristiano aceptará, emic, el destino al que suponemos se ve conducido «por encima de su voluntad».

2. Refiriéndonos al postulado de «minimización de lo inconsistente» (un postulado que podría extenderse a toda la Iglesia católica desde los tiempos de su fundación): subrayaremos, ante todo, el carácter lábil que habría que atribuir a cualquier alternativa minimizadora. Esto no excluye que no existan determinantes externos que favorezcan una alternativa minimizadora dada, como alternativa dominante. En cualquier caso, cada alternativa comportará, entre otras cosas, un modo cristiano de entender las relaciones de la Iglesia (tomada como referencia constante) con el poder político, y un modo de entender las relaciones de la Iglesia presente con su pretérito y su futuro, y el del Estado, lo que equivale a una concepción o teología de la Historia.

Las alternativas y sus variantes son muy abundantes, pero

podemos reducirlas a las tres siguientes, que tienen un carácter genérico (con dos variantes específicas cada una) y que constituyen un sistema completo de «reacciones posibles»:

I. Alternativas tendentes, como a un límite, al monismo exclusivo, es decir, a la reducción (incluso reabsorción) del *tiempo en la eternidad* (o bien, del Estado en la Iglesia). Las dos variantes del monismo exclusivo serían, atendiendo a los métodos previstos para alcanzarlo:

1) La reducción total, aplicada en los campos más variados, aunque todos ellos interconectados: desde la esperanza escatológica en el fin inminente del mundo, el milenarismo, hasta la *fuga saeculi,* por la vía ascética (por ejemplo, el celibato, incluso la emasculación en los casos más extremados). El monismo exclusivo se aproxima a una suerte de «nihilismo mundano», a un «suicidio cósmico», como una suerte de colaboración en el proceso de la reabsorción del *mundo* en el seno del Padre.

2) La reducción parcial que termina aceptando la realidad del mundo, que aplaza su fin, pero predica la subordinación total del orden temporal al eterno, de la ciudad mundana a la celeste, según el esquema del llamado «agustinismo político».

II. Alternativas tendentes a mantener un dualismo de «dos plantas» (tiempo, eternidad) sin reducciones mutuas, dado que al plano de lo temporal se le concederá una cierta sustantividad natural, una autonomía legal que, por supuesto, también se le reconoce al Reino de la Gracia. ¿Cómo neutralizar o minimizar la inconsistencia constitutiva que suponemos actuando en el fondo de las alternativas dualistas? Acaso sólo exista un medio, la apelación a la idea de la subordinación. Una estrategia que, a su vez, habrá que concebir como eterna, como propia de la providenciai divina. Cabría decir, que el dualismo reconoce la contradicción, pero se la traspasa al mismo Dios Padre, no sólo como vía subrogada de explicación, sino también como garantía de que la contradicción está, por así decirlo, «controlada» por el mismo Dios Padre, que es quien ha establecido la naturaleza, pero subordinada a la Gracia.

También en el dualismo conviene distinguir dos variantes, según el alcance y fundamento atribuido a la subordinación:

1) En primer lugar, la variante del dualismo armónico. Entre los dos órdenes habrá fricciones, pero sobre el fondo de una continuidad. Por lo demás, este dualismo se presentará muchas veces en forma parcial. Por ejemplo, cuando se reconoce la auto-

nomía del orden natural (de la sociedad civil, del Estado) pero, sin embargo, se la considera dañada por el pecado, exigiéndose moralmente la ayuda de la Gracia; o bien, cuando al margen del pecado, se considera el orden temporal como algo que tiene una cierta analogía con el orden eterno, por ejemplo, acaso un vestigio de inclinación hacia la inmortalidad. Otras veces el dualismo tiende a ser total: el orden natural es perfectamente autónomo, y el orden sobrenatural recae sobre él sin que pueda decirse que hubiera una exigencia por parte del orden natural. Podríamos ejemplificar el armonismo parcial con Santo Tomás, y el total con Cayetano. Sin embargo, acaso puede afirmarse que no solamente las grandes estrategias políticas de la Iglesia en la época moderna, sino también en la contemporánea (la «nueva cristiandad» de Maritain, el «personalismo» de Mounier, la «Acción católica», las «democracias cristianas», incluso la «teología del desarrollo»), se mantienen como subvariantes de esta alternativa dualista. La teología del desarrollo, como muchas veces ha sido observado, podría considerarse como un aspecto de la política imperialista de la postguerra (la OEA, por ejemplo) incluso como incluida en la llamada «Teología del Atlántico Norte», o de la OTAN. Su «teología de la historia» podría resumirse de este modo: el orden temporal tiene leyes de evolución mínimas que no conviene violar; atendiéndolas prudentemente, los pueblos, sin subvertir ese orden, podrán cumplir en esta tierra, pacíficamente y sin violencia, ejercitando las virtudes ordinarias naturales y sobrenaturales, el camino hacia la gloria eterna.

2) En segundo lugar, las variantes que llamaríamos «dualismo trágico o agónico». La minimización consiste ahora en el reconocimiento de la contradicción originaria, pero aceptándola como real y entregándose a ella. El orden natural está subordinado al sobrenatural, pero no de un modo «espontáneo»; el orden natural se rebela en todos sus componentes, contra el orden sobrenatural, según el esquema de la «doble verdad» de los averroístas latinos, el esquema del calvinismo (que se aproximará, a veces, a las alternativas I).

III. Alternativas tendentes a un monismo inclusivo, a una identificación del orden temporal y el orden eterno basada, no en la disminución o eliminación de aquél (por reabsorción en el orden eterno), sino más bien, en una suerte de inclusión (por absurda que parezca) de la eternidad en el tiempo, en el sentido de que ahora será la eternidad (Dios, la Gracia) aquello que se considera reali-

zándose a través del tiempo (los hombres como «templos de Dios»). Esto es tanto como decir, por ejemplo, que el mundo entero, su materia, termina transfigurándose o espiritualizándose (Teilhard); el tiempo se llena de tensión; las realidades más cotidianas comienzan a tener un significado eterno. No hay naturaleza pura, pues en su pureza ella está ya envuelta por la divinidad. Las luchas políticas, la realidad social deberá ser contemplada como siendo por sí misma el contenido de un drama concreto que, sin dejar de serlo, deberá ser considerado como un episodio intercalado en la propia vida divina. Cómo pueda entenderse esto no lo preguntemos; bastante es saber que si esta identificación se mantiene, el orden temporal, secular, ya no permanecerá como algo externo respecto del orden eterno, como algo totalmente devaluado, sino como algo intrínsecamente valioso y significativo. La realidad social, siendo ella misma lo que es, resultará ser el canal por donde mana la vida divina. Según el modo como esta realidad social se comporte respecto del Estado, así también distinguiremos las dos variantes principales (y opuestas entre sí) de esta tercera alternativa:

1) En primer lugar, podría pensarse que estas realidades históricas, sociales, etc., se dan a sí mismas la forma del Estado, que es ya, por sí mismo, una estructura religiosa, divina, como si fuese Dios quien, a través de las luchas de los hombres, ha llegado a alcanzar en el Estado la conciencia de sí mismo. El cesaropapismo es una forma histórica de esta alternativa; Hobbes y Hegel son sus teóricos. Podríamos decir: son los «teólogos de la liberación de la naturaleza», por medio de su doctrina de la identificación en el límite del Estado y la Iglesia.

2) En segundo lugar, podría pensarse que esas realidades vivientes, sociales e históricas, se configuran enfrentándose contra el Estado opresor, o imperialista: la liberación se vivirá ahora no tanto como liberación de la naturaleza, o de la ley natural, sino como liberación del Estado, llevada a cabo por el pueblo. La liberación no será ahora un proceso previo, o un instrumento para la salvación del pecado y de la Tierra, sino el contenido intrínseco de la misma salvación.

La *teología de la liberación* está más cerca, sin duda, de esta última vía que de las vías anteriores. Queremos subrayar, con todo, que en esta sistemática, tanto la *teología de la liberación* (podríamos hablar del «demopapismo»), como el cesaropapismo, se nos muestran como versiones de una misma alternativa, la de la identificación del orden temporal y el orden eterno.

3. Refiriéndonos al «postulado de transformación» de la religión en ucronismo moral: esta transformación tendrá lugar de modos diferentes, según las alternativas que se elijan. Aunque en todas ellas lo que vendrá a resultar es una creciente importancia de los planes y programas humanos seculares (desde las obras de caridad, o el ascetismo individual, hasta la acción comercial «honrada», o la participación en las guerrillas de los movimientos de liberación), si bien insertadas en este marco de ucronía moral que se deja ver siempre con facilidad en medio de la liturgia, más o menos abigarrada. Refiriéndonos a la *teología de la liberación:* es interesante constatar la alta frecuencia con la que los teólogos de la liberación dicen que la liberación consiste, entre otras cosas, en la liberación del *eclesialismo* incluso, en la liberación de la teología (Juan Luis Segundo), es decir, la liberación de las alternativas I y II, en el sentido de la secularización humanística. Se advierte además la tendencia a recaer en las fórmulas más vacías y tautológicas del humanismo (al estilo de Freire) que ponen como objetivo de la liberación «la autorrealización de cada persona en su auténtico ser» (como si «autorrealización» no fuese una consigna puramente metafísica), y que suele hacerse consistir en el ejercicio de la capacidad «creadora» de cada persona en el conjunto de las demás. Suelen decir: frente a una concepción teológica de los hombres como sujetos pasivos que esperan el proceso de la salvación, la *teología de la liberación* contempla a los hombres como personas que deben autorrealizarse de forma creadora. No se dice cuál: se supone que no se excluye la danza, el arte, la acción social, ni siquiera la «halterofilia creadora», sabiendo que los hombres son «templos de Dios».

2

Liberación: ¿Teología o Antropología?

1. «Liberación» es un término que pertenece, sin duda, al vocabulario religioso, sobre todo al vocabulario de las religiones soteriológicas (conexión entre liberación y salvación), y también al vocabulario social, sea de orden individual («liberación del prisionero»), sea de orden político («Frente de liberación nacional»), o

«humano» en general (liberación como «cancelación de la alienación»).

2. Tanto las connotaciones religiosas (o morales) del término «liberación» como sus connotaciones políticas, pueden mantenerse puras, es decir, sin mezcla o contaminación mutua, al menos en múltiples contextos gramaticales. Hay, en efecto, un amplio margen de independencia cuanto al uso de estos dos géneros de connotaciones del término liberación. Así, son numerosas las escuelas que han hablado de la «liberación de la carne», o de la «liberación del pecado», independientemente de cualquier connotación política; una independencia que ha de entenderse en sentido *sinecoide,* pues no hace falta suponer la dudosa posibilidad de una situación pura, neutra, realmente marginada respecto de toda política. Es suficiente conceder la posibilidad de encontrar la misma propuesta de liberación religiosa (o moral) en situaciones políticas o sociales contrapuestas, a la manera, como era frecuente entre los epicureos afirmar que el hombre libre tanto podría ser un esclavo como un señor —y esto para no referirnos a las escuelas gnósticas o neoplatónicas. No dudamos que estas propuestas de liberación religiosa pura, aunque intenten abrirse camino en situaciones políticas contrapuestas no dejan de tener sus mayores probabilidades de prosperar tan sólo al abrigo de alguna opción política más bien que de otra, y correspondientemente, diremos lo mismo de los usos políticos del término liberación. Desde la perspectiva de una religión terciaria, todo tiene significado teológico y hasta cuando San Ignacio de Loyola aechaba a su caballo, o lo liberaba de las riendas para dejarse guiar por él, lo hacía por la mayor gloria de Dios. Pero ambién es cierto que, quien busca liberar a un prisionero de guerra, no necesita pensar siempre en Dios, ni un Frente de liberación nacional está siempre inspirado por el fanatismo chiita, ni don Quijote, cuando limpiaba su caballo, lo hacía por la mayor gloria de Dios, sino porque estaba sucio.

3. Sin embargo, también es lo cierto, que estos dos géneros de acepciones del término liberación, pueden ir unidos. La alternativa contenida en nuestro epígrafe titular, tiene una interpretación inmediata en español de índole no exclusiva, como correspondiente al «vel» latino, no sólo hay que interpretarla según el «aut» disyuntivo. Por ello, es probable que los teólogos de la liberación buscando, no solamente excluir la disyunción virtual en el «o» español, sino buscando también despejar las situaciones de alter-

nativa débil (es decir, los casos en los cuales alguna de las opciones, aunque no las dos a la vez, puedan considerarse dadas) y con el fin de subrayar la opción más fuerte de la alternativa, miren con recelo nuestro epígrafe titular y prefieran decididamente la conjunción: Liberación: «Teología y Antropología». Por mi parte, no voy a intentar siquiera quitarles el gusto. Más aún, siguiendo un orden dialéctico de argumentación, voy a conceder inicialmente, *ad hominem*, la interpretación conjuntiva, aunque eso sí, reservándome el derecho de entender esta interpretación desde el «o» alternativo, es decir, como una de las opciones posibles que no excluye la eventualidad de las opciones débiles y, en último extremo, la opción disyuntiva (el «aut»). Se podría además justificar esta reserva de derecho, en virtud del alcance mismo de la conjunción «y», cuando se tiene en cuenta el contenido semántico de los términos o proposiciones que enlaza. En efecto, aun cuando sintácticamente la conjunción «y» es conmutativa (lo que sugiere una mera yuxtaposición de los términos conjuntados), en cambio, semánticamente, la conmutatividad no es siempre viable (por ejemplo, cuando los términos mantienen entre sí relaciones de parte a todo, o de consecuencia a fundamento). En nuestro caso, la expresión «Liberación: Teología y Antropología», nos remitirá a una composición inestable hasta tanto que, o bien se concluya que la conjuntiva expresa que la Teología (de la liberación) debe desarrollarse como liberación antropológica (como liberación de la alienación teológica), o bien que la liberación antropológica sólo puede encontrar su sentido en el proceso de la liberación teológica, o bien que ambos procesos hayan de entenderse (III.ª alternativa) como Fases de un solo circuito (movimiento circular), el que tiene que ver con la *pericóresis* temporal. Pues en esta *pericóresis* temporal, acaso algún teólogo cristiano más o menos sabeliano, pudiera prever la imagen de la eterna *pericóresis* trinitaria (Padre, Hijo y Espíritu Santo) sin más que determinar el Hijo (la Segunda Persona) como hombre encarnado (extendiendo la «Encarnación» a la relación con los demás hombres, en cuanto copartícipes de una vida social, política e histórica), y al Espíritu Santo (Tercera Persona) como Iglesia universal.

Lo que es preciso, es no olvidar que la fórmula de la *pericóresis* temporal es ella misma, no una respuesta, sino precisamente por su inconsistencia constitutiva, un problema teológico. El cristianismo no es tan sólo la religión del Dios de las alturas, del abismo lejano de Valentín, absolutamente trascendente, del cual venimos sin sa-

ber cómo, y en el cual nos resolvemos, como en un «agujero negro», también sin que sepamos cómo debemos comportarnos. Según esto, la religión del Dios trascendente, que deja abandonados a los hombres, es una religión que contiene, de algún modo, la autorización para tomar cualquier camino, incluso el del fideísmo irracional, o el del agnosticismo, como posición moral, el del ateísmo o el del anarquismo religioso de las «fraternidades del libre espíritu». Pero el cristianismo dio una respuesta religiosa, e incluso, podría considerarse al cristianismo como la religión que, desde un horizonte terciario, ha sido fundada, acaso por San Pablo, para dar respuesta religiosa a la cuestión central a la que nos habría llevado la evolución de la religiosidad: ¿cómo es posible la comunicación, incluso la interacción entre los hombres y el «Dios de las alturas», al margen de la cual no hay propiamente religión? El cristianismo da una respuesta estrictamente religiosa porque ella se ofrece como procedente del mismo «Dios de las alturas»: Él es quien envía a su Hijo, el Verbo, para salvar a los hombres, y los hombres, a través de la Iglesia, del Espíritu Santo, podrán volver al Padre. Son respuestas en sí mismas ininteligibles, desde luego, racionalmente: son «misterios», pero son respuestas que pueden tomar contacto con la actividad racional, dentro de la «lógica interna» de los mitos. Es ininteligible cómo el Genio pudo vaporizarse e introducirse en la lámpara de Aladino, pero supuesto que estuviese dentro y que por él mismo no pudiera salir, hay una cierta lógica interna al exigir la necesidad de que alguien destape la lámpara para que el Genio quede liberado y pueda «encarnarse».

Los problemas teológicos de la *pericóresis* histórica (de acuerdo con nuestro postulado de minimización) comienzan aquí y no, por ejemplo, en el momento en el cual alguien reacciona contra un cristianismo de «trascendencia». El problema teológico del cristianismo no consiste en probar que Dios tiene ver con el mundo y con el hombre, y recíprocamente (puesto que esto está en la esencia misma del cristianismo), sino, esto supuesto, determinar, por un lado, qué contenidos del hombre y del mundo son la expresión del decenso y Epifanía del Verbo (pues no todos los contenidos lo son: el cristianismo no es un panteísmo) y, por otro lado, qué contenidos del hombre y del mundo van a ser incorporados a la vida eterna y cuáles son las vías para el retorno al Padre (pues el cristianismo es una religión positiva que supone la Iglesia y distingue vías reales y extravíos).

Queremos decir, por tanto, con esto, que la circunstancia de que la *teología de la liberación* subraye la necesidad de que el cristiano tiene que preocuparse por los asuntos políticos muy precisos (por ejemplo, los asuntos del tercer mundo, y en particular, la deuda exterior de los diversos Estados de América latina), no puede considerarse como una circunstancia insólita en la Historia del cristianismo. Por consiguiente, nadie podrá comprender el significado de la *teología de la liberación* presentándola, *ex abrupto*, como mera alternativa al neoplatonismo de la trascendencia absoluta que es, sin embargo, lo que muchos hacen. El significado de la *teología de la liberación* no puede dibujarse por oposición a ese supuesto cristianismo de trascendencia absoluta, porque ello equivaldría a identificar a la *teología de la liberación* con el «cristianismo de inmanencia», como si en la *esencia* del cristianismo no figurase como contenido más genuino precisamente el postulado de esa inmanencia de Dios en el hombre, en virtud de su dogma central de la unión hipostática. El significado de la inmanencia reivindicada por la *teología de la liberación* ha de dibujarse en oposición a otras inmanencias definibles en el cristianismo tradicional.

La teología cristiana, solidaria siempre de la Iglesia, a través de la cual sopla el Espíritu Santo (un teólogo excomulgado pierde su importancia teológica, aunque la conserve muy grande como «pensador») se ha ocupado desde siempre de los asuntos mundanos. Y no oblicuamente, sino de modo central, pues la teología dogmática, declarativa, analógica, tiene por tema, no Dios en sí mismo, que es incomprensible, sino las relaciones de Dios con el hombre y las del hombre y su mundo (social, cósmico) con Dios. Por consiguiente, las diferencias entre la *teología de la liberación* y otras direcciones de la teología, si existen, habrá que dibujarlas como diferencias en el modo de entender las relaciones del hombre con Dios, y recíprocamente, a través de la Iglesia.

4. Ahora bien, la diversidad de perspectivas que en el curso de dos milenios se han ido acumulando, hace imposible su consideración global si no se dispone de algunos criterios de clasificación pertinentes. En abstracto, hemos bosquejado alguno en la sistemática del párrafo anterior; los reexpondremos ahora en la forma de un decurso histórico. Existen, sin duda, varios criterios. Nosotros utilizaremos el que se basa en las relaciones que la Iglesia histórica ha mantenido con el mundo real. Nos acogemos, así, al criterio del párrafo I, en tanto que éste tomaba ya en cuenta las diferencias etic

de la Iglesia con el Estado (con los Estados en general, como formas representativas de tener lugar las relaciones entre los hombres). Prescindiendo de las variaciones de detalle y considerando el proceso globalmente, nos parece incontestable que las grandes fases por las cuales la Iglesia católica, desde una perspectiva etic, ha pasado en sus relaciones con los hombres organizados en sociedades políticas como Estados, son las tres siguientes: (1) Una fase inicial ascendente de expansión (principalmente a través de la sociedad controlada por el Imperio romano, desde Armenia a Portugal) y en la cual la Iglesia, en situación de proscripción, carecía aún de vigor político. Esta fase se extiende desde los primeros pasos de cristianismo hasta la Iglesia constantiniana, a partir del siglo IV. (2) Una fase central de plenitud en la cual, la Iglesia se identificará con la sociedad civil y se mantendrá a distancia del Estado romano primero, o de los Estados sucesores después. La Iglesia mantiene el monopolio del poder espiritual sin perjuicio de que, en esta fase, se produzca el cisma que divide Roma y Bizancio (un cisma que implica un desdoblamiento de la Iglesia única que, sin embargo, mantiene analógicamente sus funciones de poder es espiritual). Esta fase se extiende desde el siglo IV hasta el siglo XVI. (3) Una tercera fase de disgregación o marginación progresiva de la Iglesia, y de pérdida de su monopolio espiritual. Sus comienzos hay que ponerlos en la Reforma protestante, y su desenvolvimiento tiene que ver precisamente con el fortalecimiento del Estado moderno.

En función de estas diversas situaciones, con todos sus altibajos y variaciones, la teología cristiana tenderá a plantear su cuestión fundamental, la Encarnación (en tanto que implica la Resurrección, dentro de la *pericóresis* temporal). Acaso quepa decir que, en general (las excepciones de detalle, los dientes de sierra de la curva, no deben oscurecer la tendencia global de esa misma curva), hay una correspondencia estrecha entre las tres fases expuestas y las tres alternativas genéricas y sistemáticas dibujadas en el párrafo anterior:

1) Durante la primera fase, la teología tendería a desarrollar un monismo exclusivo, a incorporar a la *pericóresis* «la menor cantidad de mundo posible». El mundo es *valle de lágrimas*, lugar de paso. Más que a aproximarse al mundo al que se condena, se tenderá a alejarse de él, y a esta luz se interpretará el «mi reino no es de este mundo». Es la teología de las catacumbas, el cristianismo escatológico. Se vive en la idea de que el mundo está a punto de

acabar: pronto aparecerá el Anticristo y no es siquiera necesario contribuir a destruirlo.

2) A medida que vamos entrando en la segunda fase, las tendencias de la teología se irán concretando en el sentido del dualismo, resultado de la asimilación y justificación de un mundo que ha dejado de ser enteramente hostil. Tendrá lugar la incorporación masiva de sus contenidos en la economía de la vida eterna. Se tenderá a ver en el mundo y en sus instituciones la Epifanía de la divinidad encarnada: se justificará el servicio militar, la propiedad privada, la familia, la servidumbre y aun la esclavitud, y por supuesto el poder político, siempre que se mantenga a la Iglesia como la cúpula del poder espiritual. Actúa aquí una teología política muy firme, una «Teología de la reconciliación» aunque admita direcciones muy variadas, por ejemplo, la teología del agustinismo político.

3) Es la tercera fase aquella en la cual la teología cristiana tendrá que afrontar los problemas más importantes. Se exacerbarán las tendencias ya dadas, surgirán problemas nuevos (¿hay que bautizar a los indios americanos?), pero acaso pueda establecerse como ley o tendencia general la siguiente: en la misma medida en que la Iglesia va perdiendo el control en los asuntos mundanos, aparecerán con fuerza renovada (que se enfrentará a las tendencias conservadoras, siempre presentes) las formas de la «teología de la condenación». Pero no en el sentido de un abandono del mundo (como en la fase primera), sino en el de la lucha contra las instituciones de un mundo que no se contempla como algo que va a acabarse de inmediato. Las instituciones comenzarán a verse no tanto como epifanías, cuanto como «artefactos» diabólicos, hipofanías del Anticristo que se interponen como obstáculos al curso de la *pericóresis*. La teología ligada al llamado «pensamiento reaccionario» (Valsechi, Bergier) es el mejor ejemplo: el Anticristo será el inspirador, por ejemplo, de la Revolución francesa, y al invadir España tomará la forma de Napoleón (vid. Javier Herrero: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, 1961). La *teología de la liberación* podría considerarse como un episodio característico de esta tercera fase. Una fase en la cual los cristianos parece que se ven obligados a entrar en conflicto frontal con instituciones básicas del mundo contemporáneo, con las instituciones del Estado capitalista e imperialista, en cuanto obstáculos que interrumpen, y aún amenazan, el curso universal de la *pericóresis* temporal. Una teología que comenzará hablando, por tanto, de la

liberación de esas instituciones, como si se tratase de una categoría llena de significado cristiano. El problema preciso que tenemos entre manos no es entonces el de explicar desde «fuera» (sociológica, históricamente) por qué sectores importantes de la Iglesia se enfrentan a instituciones sobre las cuales han perdido el control, sino el de explicar, desde el propio cristianismo, en cuanto religión terciaria, por qué instituciones que, en principio, no se han considerado incompatibles con el cristianismo, sin embargo, se interpretan ahora como obstáculos de los que es preciso liberarse. Pues estas instituciones de las que hay que liberarse serán las que señalen el alcance que hay que dar a la Encarnación en el proceso total de la *pericóresis*.

4) Que la liberación política haya llegado a ser el objetivo de primer orden de los pueblos oprimidos por el colonialismo imperialista —que necesariamente, y aún sin quererlo, los pone a la vez en contacto con las técnicas y teorías más avanzadas—, es algo que se comprende bien, desde una perspectiva antropológica. Que miembros de la Iglesia católica, o de las Iglesias cristianas, en general, asentados en la proximidad de los pueblos explotados, se identifiquen con ese clamor, también es fácil comprenderlo (además hay precedentes abundantes: Las Casas, Montesinos...) Pero lo que se comprende peor es cómo y en virtud de qué fundamento esta identificación con los ideales populares de la liberación política puede ser vivida en términos religiosos. Y la prueba de que se comprende mal es que otros muchos miembros de la Iglesia, muchas veces los más allegados al Sumo pontífice, ven con recelo, o condenan de plano, la identificación de algunos de sus sacerdotes con los movimientos de liberación. En todo caso, vacilan en el momento de calibrar hasta dónde puede ser legítima esta identificación: ¿debe ser puramente moral?; ¿puede impulsar a ir a la guerrilla, aunque sin usar las armas?; ¿acaso no tiene alguna justificación religiosa el uso de las armas por sacerdotes católicos? Éstos son los problemas prácticos más urgentes de la *teología de la liberación.*

Una contraprueba de que no es nada evidente la inserción de los problemas de la liberación política en la esfera de las categorías religiosas, nos la ofrece la propia historia reciente de la *teología de la liberación*. Por ella vemos cuánto de vacilación, de tanteo, tiene esta historia hasta el momento de alcanzarse las fórmulas consabidas no menos confusas y vacilantes. Tomemos, por ejemplo, el esquema de falsificación que ofrece Hugo Assman en su *Teología*

de la praxis de la liberación, Salamanca, 1976, p. 30. El año 1965, dice, podría tomarse como referencia del proceso de cristalización del movimiento. En los años inmediatamente anteriores, es muy raro el uso del término «liberación»; se utiliza en su lugar el concepto de «desarrollo» [de los países subdesarrollados], aunque ampliado al concepto de «desarrollo integral del hombre», en encuentros del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano). En cualquier caso, el «desarrollo» es un concepto de signo totalmente diferente al concepto de «liberación». Desarrollo no supone ruptura, sino precisamente colaboración con el «Imperio», que es el único que puede ofrecer recursos para el desarrollo económico, científico y cultural. A partir de 1965 (segunda fase) se nota, especialmente en documentos no oficiales, un creciente uso del término «liberación». Al mismo tiempo, aparece cada vez más clara la superación del lenguaje «desarrollista». Una tercera fase se inauguraría con el encuentro del CELAM II, en Medellín (1968), al que asistió el Papa Pablo VI: «Los documentos de Medellín dieron carta de ciudadanía al lenguaje «liberador» empleándolo, tanto en el sentido socio-analítico, para designar la situación de servidumbre *egipcia* en que se encuentran nuestros países, cuanto en sentido teológico, ligándolo estrechamente a la salvación y sus correlativos».

La historia del movimiento de la *teología de la liberación* demuestra con evidencia que, en cuanto a su génesis, este movimiento aparece estimulado por movimientos políticos coetáneos, a saber, los «frentes de liberación nacional», de inspiración marxista o maoísta; incluso (por vía universitaria), la llamada «liberación» de los años 60 que culmina en el Mayo del 68, y que iba asociada al *Ensayo sobre la liberación,* de H. Marcuse. Pero la cuestión no estriba en la génesis (o, si se quiere, en los *contextos de descubrimiento),* sino en la estructura teológica (en los *contextos de justificación* teológica). ¿Qué es lo que queremos significar con esto? Que no es legítimo confundir, sin más, una justificación teológica estricta con una justificación ideológica, aunque ésta tenga un contenido tomado de la Historia de la Iglesia, o de textos bíblicos convenientemente interpretados. Todos ellos serán argumentos analógicos, pero no son argumentos de justificación. Puesto que siempre hay otros episodios alternativos que van en dirección distinta. Jesús arroja a los mercaderes del templo, pero también dice: «Dad al Cesar lo que es del Cesar». ¿Y cómo determinar lo

que es del Cesar? El peligro de mantenerse en argumentos retóricos, destinados a persuadir al público que ya va en una dirección, es muy grande. Se acudirá a reinterpretar las plagas de Egipto, o el Éxodo, o los Macabeos..., pero ¿quién define las reglas de la interpretación? No se trata sólo de que quepa aducir contraejemplos. Se trata de que es el mismo ejemplo el que puede ser interpretado en sentidos opuestos. La parábola de los talentos puede interpretarse como una apología del capitalismo (o como una anticipación del llamado, por Merton, «efecto Mateo»), pero también puede interpretarse como una apología del desinterés de quien, poseyendo una fortuna, la arriesga en nombre de un proyecto más o menos grandioso. ¿Quién marca la interpretación exacta? Si no existe una arquitectura teológica abstracta, nadie. Pues el razonamiento por analogía no conduce a nada seguro, porque las analogías o las semejanzas pueden ser establecidas desde muy diversos puntos de vista; por tanto, cuando las argumentaciones sean por analogía, o por modelos evangélicos, o bíblicos, hay que pensar siempre en los intereses cambiantes que las empujan. No estamos afirmando la necesidad de prescindir de las analogías: éstas son necesarias. Pero sólo cuando van inspiradas por un sistema teológico potente, explícito o implícito, su utilización dejará de ser meramente retórica o propagandística.

Tenemos que dudar, muy seriamente, de la existencia de una *teología de la liberación* efectiva, como sistema dogmático cristalizado. No pueden confundirse los intentos con los resultados efectivos. Si no entendemos mal, la teología intencional de la liberación es el proyecto de incorporación de la idea de liberación política al dogma de la *pericóresis* temporal. Según esto, sólo si esta incorporación llegase a tener efecto cabría hablar de una teología positiva de la liberación. Lo que niega la teología convencional (aun la más vanguardista: la «teología de la cristiandad», la «teología de la muerte de Dios»...) es acaso la misma posibilidad de una *teología de la liberación,* y no ya la validez de alguna doctrina teológica coherente cristalizada. En realidad, yo no he encontrado esta teología por ningún lado, aunque sí muchas indicaciones dispersas. Reunirlas en un sistema coherente es una tarea indispensable para poder después pasar a la discusión (pues la coherencia, no implica, por sí misma, validez). Trataremos de bosquejar las líneas maestras de una teología coherente de la liberación en el párrafo siguiente.

3

La liberación política como concepto teológico

1. Parecerá a muchos, desde luego, temerario y pretencioso que alguien que no es creyente (cristiano), ni tampoco es latinoamericano, intente dibujar, siquiera sea esquemáticamente, las líneas maestras de una *teología de la liberación.* ¿No es en todo caso un intolerable intrusismo? Como tal lo tendrá quien presuponga que para conocer la estructura de cualquier formación cultural, es preciso estar dentro de ella. Pero esta presuposición es por completo discutible. Muchos sociólogos han reclamado la necesidad de una perspectiva «afuerista», frente a las posturas «dentristas» de quienes sostienen, por ejemplo, que «sólo un negro puede entender a una sociedad negra»; y muchos antropólogos muestran su decidida opción por el punto de vista etic (que es, en última instancia, «afuerista»), frente al punto de vista emic. La cuestión es demasiado compleja como para poderla tocar aquí de frente. Nos atendremos al concepto de «teología dogmática declarativa», en tanto ella puede ser llevada a cabo emic, pero desde fuera del sistema. Me limitaré, por tanto, a recordar a quien me acuse de intrusismo algunos contraejemplos que prueban que, en ocasiones, una situación «externa» puede tener sus ventajas, y que la crítica ha de dirigirse a los resultados, y no a priori a la situación desde la que procede el «teólogo». Averroes, que acaso pisó la misma línea divisoria que separaba la creencia musulmana del descreimiento ¿no fue uno de los más eminentes teólogos del Islam? Lo que pudiéramos llamar «teología del modernismo» —la axiomatización y sistematización de aquella complejísima red de corrientes religiosas que fluían hace cien años, a través de las obras de Alfredo Loisy, Herzog y Dupin, Laberthoniere, etc.— ¿no encontró su mejor exposición en la Encíclica *Pascendi,* de Pío X, que no sólo se mantenía en el exterior del modernismo, sino que lo anatematizaba formalmente? Además, el caso de una teología desde «fuera» (de la fe), el caso de una «teología etic», no es un caso único y tiene paralelos abundantes en dominios muy diversos. La llamada «metodología dogmática» para el tratamiento del Derecho romano, no es una metodología puesta precisamente a punto por magistrados romanos antiguos, aun cuando los grandes juristas de la época de los Antoninos —Gayo, Papiniano—, o los de la época de Justinia-

no— principalmente Triboniano— formaron ya un movimiento compacto que avanzaba en la dirección de la sistematización dogmática. Pero los «grandes teólogos», por decirlo analógicamente, del Derecho romano, los que han sistematizado su doctrina, ya no son ni magistrados ni juristas romanos del mundo antiguo, sino estudiosos alemanes del siglo pasado, o profesores italianos del presente (Betti, muy señaladamente). Asimismo, la axiomática y sistematización de los principios que presiden una cultura determinada, el establecimiento de sus «postulados culturales», no es una tarea «teológica» que haya sido hecha siempre desde el interior de esas culturas, sino desde la cultura a la que pertenecen antropólogos tales como Oepler, o como Höbel. Y ¿acaso un geómetra actual, Hilbert, no estableció, desde un anacronismo obligado, mejor que el propio Euclides, los axiomas de la Geometría euclidiana?

2. No parece, pues, absurdo afirmar que la tarea de la construcción de una Teología de una religión terciaria, como lo es el cristianismo, que incorpora masas importantes de filosofía griega, pueda ser reivindicada, por la filosofía de la religión, a la manera como la teología estructural de las religiones secundarias ha sido reivindicada por la «ciencia de las religiones». Es evidente que la teología, así entendida, sólo conservará su color religioso, cuando esté vivo el fuego de la fe en los misterios que ella trata de concatenar. Cuando este fuego se extinga, la teología se transformará en ciencia o filosofía de la religión. No por ello será lícito concluir que, por tanto, la diferencia entre el teólogo dogmático y el filósofo (o científico) de la religión —la diferencia entre Santo Tomás y Dumezil— se aproxime a cero en el plano objetivo (el plano de los *fines operis*), y que sólo extrínsecamente quepa hablar de una distinción. Pues hay que tener en cuenta, en particular, que la filosofía de la religión, a su vez, forma parte del sistema global de la filosofía y ésta puede ser incompatible con los misterios de la teología dogmática. La Teología comienza propiamente, como ya hemos dicho, una vez que se aceptan ciertas premisas (míticas), en el momento de su concatenación, y no precisamente en el momento de la reducción de los mitos a la «razón». Porque esta reducción, más que Teología, será Ciencia de la religión. En el caso de las religiones superiores, y sobre todo, a medida en que la implantación social de las mismas llega a ser más profunda, la necesidad de la Teología se hace más imperiosa. Podemos deducir esta necesidad, no ya de un postulado *ad hoc* de un impulso de «racionaliza-

ción de los dogmas» (de los misterios), puesto que precisamente estos dogmas, o misterios, se supone que han de mantenerse como tales misterios. Vale aquí el *credo quia absurdum* de Tertuliano. La racionalización teológica, tal como la entendemos, no implica la eliminación de estos absurdos o misterios: la finalidad de la «racionalización» es encontrar una concatenación coherente de los misterios, entre sí, y con las creencias ordinarias. Mientras que en comunidades pequeñas (y mucho más en la vida individual) es relativamente fácil ajustarse a una interpretación práctica de los misterios elegida, entre otras varias posibles, y mantenida con firmeza una vez formado el paradigma correspondiente, en cambio, a medida que las creencias se extienden por diversos estratos sociales o círculos culturales heterogéneos, las interpretaciones prácticas comenzarán a ser cada vez más divergentes y la creencia común, en lugar de ser principio de unión, comenzará a ser principio de discordia. Aceptar la contradicción es condenarse a la discordia: descubrir la contradicción es tanto como saber que la discordia estallará, que el sistema es inconsistente. No porque hayamos descubierto la contradicción (como si ésta repugnase por motivos de purismo lógico o estético), sino porque la contradicción existe. La Teología, en realidad, que no es meramente especulativa, tiende a deshacer las contradicciones —y en esto consiste su intersección con la Filosofía— aunque sea a costa de rectificar misterios o bien creencias ordinarias, «racionales». En este caso, la Teología toma la forma de una «Crítica de la razón». En cualquier caso, la Teología comienza a ser pronto un «mecanismo» indispensable para el funcionamiento de toda religión universal.

3. Supuesta, por tanto, la concatenación de los misterios cristianos en el proceso cósmico de la *pericóresis* histórica a través de la Iglesia militante; y supuesta la tercera gran etapa temporal de esta Iglesia, tal como la hemos descrito en una época en la que el ideal de liberación política de los pueblos explotados ha arraigado en masas de población cada vez más amplias, el problema teológico se plantea en el terreno práctico como el problema del modo de incorporar el ideal de liberación, ya en marcha (incluso en los más literales términos militares) en el sistema mismo de los dogmas cristianos. Pues ocurre que también los programas políticos piden las respuestas de la Iglesia. El guerrillero puede decir: «El que no está conmigo, está contra mí». Por ello, la simple inhibición ante las cuestiones de la liberación, tanto como su condenación, constituyen ya una respuesta teológica, aunque sea negativa, que en-

frentará, dentro de la misma Iglesia, a quienes se vean impulsados a defender el significado religioso de la liberación política. Esta defensa debe ser religiosa, es decir, debe fundarse en la concatenación dogmática de las diversas posiciones, y no en motivos humanitarios o políticos. No bastará siquiera invocar la caridad del cristiano para con los pobres, puesto que «es más fácil que un rico se condene a que un camello pase por el ojo de una aguja». La liberación política de los pueblos debe poder alcanzar un significado sobrenatural que incluya, desde luego, la liberación histórica, pero de manera tal, que ésta sea deducible de aquélla, y no recíprocamente. Así es como planteamos las tareas propias de la *teología de la liberación.*

¿Cómo insertar en la *pericóresis* histórica, como un episodio suyo interno, el proceso de liberación de los pueblos? Es un problema en cierto modo nuevo, propio de «la tercera época» de la Iglesia. La teología tradicional había incorporado los problemas políticos a la pericóresis temporal de una forma en la que la idea de «liberación nacional» se desdibujaba propiamente al disolverse directamente en la idea de una sociedad cristiana universal «en la que no habría griegos, ni bárbaros, ni judíos, ni gentiles». Los problemas temporales de las «ciudades terrestres» tendían (teológicamente, no ya realmente) a ser «desactivados» en nombre de la Paz cristiana. A fin de cuentas, este mundo es un valle de lágrimas, de los pobres es el reino de los cielos, y al final, en la muerte, las diferencias étnicas, nacionales y sociales desaparecerán. Los poderosos serán condenados con bastante probabilidad: el cielo es la revancha de los oprimidos. Éstos no pueden exigir, por su parte, que los ricos repartan sus bienes en justicia —aunque a la vez se diga que los ricos, por amor de Dios, deberán comunicar sus bienes y compartirlos con sus hermanos por caridad. (Si no lo hacen recibirán su castigo adecuado en el Infierno, no en la Tierra.) La «Teología del Atlántico Norte», sin perjuicio de los delicados problemas existenciales que ella ha podido alumbrar —como pueda serlo el problema de la «muerte de Dios»—, se ha mantenido dentro de estas grandes líneas.

Pero en la «tercera época», los hechos estarían configurando de modo, al parecer, evidente, unas situaciones bien distintas, que difícilmente podrían ser asimiladas por aquella teología acomodaticia. Los poderosos ya no son católicos, ni siquiera cristianos. Ya no son como aquellas gentes que aun colonizando a los pueblos para explotar su fuerza de trabajo, al menos los bautizaban y les

enseñaban las verdades de la fe. Ahora los poderosos se limitan a explotar a los pueblos, a degradarlos. En el fondo, se están convirtiendo en obstáculos invencibles para la propagación de la Iglesia. ¿No ha llegado ya el momento para que la Iglesia católica tome partido en favor de la liberación de estos pueblos del yugo «del Imperio»? Ésta es una pregunta estrictamente teológica en el sentido dicho.

Y la respuesta, si no entendemos mal la «esencia del cristianismo», debe llevarse a cabo desde la perspectiva global de la *pericóresis* histórica, en tanto ella es la ejecución temporal, según hemos dicho, de la *pericóresis* eterna (Padre, Hijo, Espíritu Santo).

Ahora bien, la *pericóresis,* como movimiento circular que es, comporta un «arco descendente» (la Encarnación de la Segunda Persona en el seno de la Humanidad) y un «arco ascendente» (la resurrección de Cristo que es la promesa firme de la resurrección de los cuerpos). Pero en el momento de disponernos a entender teológicamente los «motivos» de la Encarnación, nos salen al paso dos tendencias que parecen irreconciliables en una perspectiva *emic,* pero que acaso son perfectamente compatibles desde una adecuada perspectiva *etic:* nos referimos a la tendencia a subordinar la encarnación al pecado de Adán («Cristo vino para salvarnos del pecado»), por un lado, y a la tendencia a desvincular la Encarnación del pecado de Adán, ligándola, en cambio, al mismo plan creador de un Dios que habría proyectado hacerse hombre, aun antes de que el hombre hubiera pecado. Desde «afuera», estas dos tendencias no se nos presentan como incompatibles. Por el contrario, cabe advertir en ambas la acción de un mismo principio dogmático, a saber, la definición de un Dios creador, dado en función del hombre, como objetivo final de la fase «descendente», creadora, que se continuará más tarde con la fase «ascendente», la divinización. Sin duda, el objetivo de la Encarnación, entendida como la elevación o salvación del mundo a través del hombre, no ya propiamente de su pecado, sino de su finitud de criatura, habrá que ligarlo al objetivo de la Encarnación como salvación del pecado original. El nexo se establece retrotrayendo el pecado a situaciones muy anteriores al pecado del hombre, es decir, al momento del pecado de los ángeles. Los ángeles habrían pedido a Dios (una vez que tuvo a bien revelarles su plan de Encarnación humana) ser ellos los sujetos de la unión hipostática. El pecado de los ángeles introdujo el pecado en el mundo, y es sólo a través de los ángeles caídos,

por la tentación diabólica, por lo que pecó el hombre. Según un pecado cuya esencia se hará consistir en el apartamiento de Dios y de los hombres, los unos respecto de los otros (una ruptura del orden de la fraternidad universal, que los teólogos de la liberación suelen simbolizar con el fratricidio de Caín). En conclusión, se diría que el objetivo originario de la Encarnación, como vía de salvación de la criatura finita, se determinará (una vez que todas las criaturas, desde los ángeles hasta los hombres, hayan pecado) como objetivo de salvación del pecado, y de un pecado colectivo a través de Cristo. La salvación del pecado es la liberación de los hombres del estado de fraternidad rota, es la restauración de la comunión universal.

Suponemos que el dogma cristiano central, a los efectos de la *teología de la liberación*, es el dogma de la Encarnación de la Segunda Persona en Cristo, es decir, la Encarnación de la Segunda Persona en un hombre de carne y hueso, hijo de María y hermano de los demás hombres. Por eso en la Encarnación, Cristo implica la fraternidad universal, el amor a todos los hombres, incluso a los enemigos. Un amor que no puede reducirse («horizontalmente») a mera filantropía (entendida como amor a los hombres en la Tierra), sin perjuicio de que este amor se fundamente en la condición que todos los hombres satisfacen de ser imágenes de Dios (entendido en el sentido deísta). El amor cristiano a los hombres, en cambio, es amor a los hombres «en el seno de Dios» —no meramente en la Tierra. La filantropía —incluida la filantropía jacobina de los «teo-filántropos» (los «amigos de Dios y de los hombres»)— enseña a amar a los hombres en la Tierra en cuanto son seres que vienen de Dios; pero el amor cristiano a los hombres es el amor a los hermanos que buscan refundirse de nuevo en el seno del Padre. Pero esto, a nuestro juicio, desde el punto de vista dogmático cristiano, no puede significar otra cosa sino que el amor a los hombres es un amor a los hermanos mortales en tanto que ellos van a resucitar. Es un amor a los mortales, en tanto que están llamados a formar parte en principio del Cuerpo de Cristo. Evidentemente, este dogma entra en inmediato conflicto con el dogma de la condenación eterna de los pecadores no arrepentidos. Es evidente que si hubiese «redención» de las penas del infierno, los problemas teológicos se plantearían de otro modo. Pero la «tercera etapa» de la que hemos hablado, no será otra cosa sino la edad en la que pueblos enteros, explotados y degradados, están siendo sujetados en esa situación por Imperios poderosos (la Unión Soviética respecto del cristianis-

mo bizantino u ortodoxo, y los EE.UU. respecto del cristianismo romano). Imperios, cuya codicia imparable los convierte, como hemos dicho, en obstáculos criminales para la cristianización. Más aún, el mismo imperialismo, con sus leyes intrínsecas, implacables, moldea a sus hombres en formas de vida anticristianas, tales que, en términos de la *pericóresis,* obligan a pensar razonablemente que esos hombres, tras su resurrección, han de condenarse de modo irremediable. Parece entonces imprescindible construir la figura del «pecado colectivo», el concepto de una situación pecaminosa objetiva (y no pecaminosa en un sentido meramente personal-subjetivo). Una figura cuyos perfiles sólo se dibujan plenamente desde la perspectiva de la *pericóresis* ascendente. Pues no se trata de que la situación de la «tercera fase» sea injusta: es pecaminosa y, sólo por ello, se hace necesaria la liberación del pecado. Pero ¿por qué es precisa esta liberación cuando nos mantenemos en una perspectiva estrictamente teológica? Pues el argumento obvio que intenta fundar la liberación política en la liberación de la miseria, o en la liberación de la sociedad en clases antagónicas, o en la liberación de la injusticia no tiene, por sí mismo, *la menor fuerza teológica.* La *liberación* en la perspectiva teológica de la caridad —y no de la justicia— debe ser entendida como *salvación* obtenida en el ámbito de una sociedad dividida de forma irreversible, no ya en dos clases antagónicas pero temporales, sino en dos clases eternamente separadas, dos clases que desgarran a la humanidad y para siempre en dos mitades: la de los condenados y la de los bienaventurados. Ahora bien, si tiene una «lógica de bronce» la conclusión teológica según la cual, una vez pronunciada la sentencia del Juicio final (y pueto que ha sido la Voluntad de Dios), los bienaventurados han de sacar un incremento para su bienaventuranza precisamente de la contemplación, desde las alturas, de los horribles e inconmutables sufrimientos de los condenados (conclusión teológica que extrajo Santo Tomás, según demuestra el texto que citamos en la cuestión 4.ª), en cambio esta «lógica de bronce» se debilita cuando nos referimos a la humanidad en su «estado viador» anterior a la «sentencia final». Porque entonces, y en virtud de la libertad que a esta humanidad hay que atribuirle, todavía «se estará a tiempo» para conseguir la conversión de los explotadores de corazón duro pero que, como hijos de Adán y hermanos de Cristo, también son hermanos nuestros. Es a los explotadores, a los esclavistas, a los burgueses que colaboran con ellos a quienes, abrasados por el amor de Dios, desearemos también *reincorporar* al Cuerpo *místi-*

co. Y esto es lo que hace ineludible disponer de programas y acciones necesarias para *liberar* a los hombres del pecado objetivo en el cual están sumidos, encadenados por una cadena de acero, que no cederá hasta que no se le haga saltar rota en mil pedazos. La liberación política (si es que se acepta el diagnóstico científico —marxista, por ejemplo— de la explotación imperialista) habrá de ser contemplada como un episodio del proceso soteriológico de liberación del pecado, es decir, de la salvación. Según esto, el único transductor teológico capaz de elevar los programas de la liberación política natural a la condición de programas de liberación soteriológica sobrenatural, es el dogma de la resurrección de los cuerpos humanos, en el Cuerpo místico de Cristo. «Todos los intentos de motivación humanista de lucha por la liberación, tarde o temprano, se ven necesitados de preguntarse por el sentido que tiene la presión radical de morir por otros», dice Hugo Assman. Pero no se trata sólo de preguntar por el sentido del morir. La Teología debe también responder. ¿Qué otra respuesta religioso-positiva cristiana cabe dar a esta pregunta por el sentido del morir por otros, si no es precisamente la respuesta de la resurrección de los muertos? Si la liberación política implica la violencia de las armas, éstas deberán ser utilizadas sin dudarlo siempre que puedan ser templadas por el amor, por la caridad. Pues también eran el amor y la caridad los motores que, en su «segunda época», movían a la Iglesia a entregar a los pertinaces a la hoguera, procurando su conversión hasta el último momento. Y cuando esta conversión se conseguía, entonces el amor hacía que la Iglesia conmutase la pena de muerte en la hoguera por la pena, mucho más dulce, de la muerte por el garrote. Sirvan de ilustración de lo que decimos estos dos fragmentos del relato de la sentencia de quemado vivo cumplida por orden del Tribunal de Logroño, el 24 de agosto de 1719 (de la que da fe el escribano Francisco Pérez de Baños) contra Lorenzo González: «...Le predicaron y exhortaron [ya en el tablado] se convirtiese a la fe de Jesucristo; despreciándolo todo se mantuvo obstinado y pertinaz, y viendo el poco fruto que se sacaba de su conversión, yo el infraescrito Escribano que estaba presente a todo en el dicho tablado, ordené el ejecutor subiese una rama de ulagas encendida y se la pasase por la cara para prevenirle el rigor del fuego y lo que había de padecer si no se convertía, lo cual ejecutó inmediatamente; y todos los religiosos en altas voces y con fervoroso espíritu, *abrasados del amor* de Dios y conversión

de aquella alma, le predicaron con gran desengaño, previniéndole el fuego más voraz y sin consuelo de la eternidad de Dios y a dicha experiencia no se quejó, sin embargo de haberle lastimado toda la cara y viéndole en aquella forma apretaron con mayor ansia y celo al dicho reo para que se convirtiese y estando en serenidad pacífica dijo: yo me convertiré a la fe de Jesucristo...» Después de algunos episodios de reconciliación al condenado, por fin, se le conmuta la pena de hoguera por la de garrote... «Le pidió el reo [al verdugo] que le diese buena muerte y le ofreció hacerlo, con lo cual los dichos religiosos pasaron a predicarle y confortarle y a este tiempo entre diferentes religiosos del Padre que él había confesado [un dominico] hubo una conferencia que no convenía detener mucho al reo, porque parecía muchas sugestiones y hallándome yo el Escribano inmediato a los dichos religiosos pude entender toda la dicha conferencia que había sido en la conversación que tuvo el dicho Padre portugués con el reo... y deseoso [el escribano] de que no se malograse aquella alma que había dado tantas señales de conversión, disimuladamente di vuelta detrás del palo donde estaba el ejecutor y le di orden para que luego inmediatamente le pusiese la argolla y le diese garrote... y al mismo tiempo todos los religiosos a confortarle predicarle y confiarle a la misericordia de Dios».

Mediante la hoguera o el garrote, la teología de la «segunda fase» libró de los pecados individuales a la sociedad de su tiempo. Podría decirse que la teología de la Inquisición fue algo así como la teología de la liberación de los individuos pecadores (si no ya la de los pueblos a los cuales aquellos individuos podían contaminar) mediante la violencia de la hoguera, del garrote o de la horca (es decir, mediante la violencia propia de métodos de muerte individualizada). La teología de la liberación política es la *teología de la liberación* de los pueblos pecadores, de los pueblos que contaminan a los propios individuos mediante estrategias que incluyen una violencia, que ahora ya podrá ser colectiva (metralletas, bombardeos, misiles). Pero ahora, como antes, el horror de la muerte debe ser contemplado a la luz misteriosa de la resurrección de la carne, en el Cuerpo de Cristo. Abrasados por el amor de Dios hacia sus semejantes (los explotadores, duros de corazón) los cristianos tendrán que empuñar las armas, para lograr la liberación del pecado colectivo en el que tanto explotados como explotadores están inmersos confiando en la misericordia de Dios.

4

La teología de la liberación como ucronía filantrópica

1. La línea de fundamentación teológica que hemos expuesto —y que, hasta que no se nos proponga otra mejor, adoptaremos como único hilo conductor— es, desde luego, la línea más radical. Porque siguiéndola, nos vemos obligados a pasar por las raíces dogmáticas más profundas que sean capaces de conferir significado religioso a la liberación política. De una liberación que comporta no sólo la gran probabilidad de la muerte violenta de muchos individuos, sino también la seguridad absoluta de la resurrección de la carne como simples episodios de la tragedia divina de la *pericóresis.*

Ahora bien: es precisamente este radicalismo teológico el que nos lleva a experimentar serias dudas en torno a la viabilidad práctica de la *teología de la liberación.* ¿Efectivamente podemos contar con la fe viva en esos misterios (la resurrección de los muertos, el Cuerpo místico) que, de acuerdo con la construcción anterior, son componentes ineludibles del sistema teológico de la liberación? Si la *teología de la liberación* implica explícitamente la fe en la resurrección de la carne y la fe en el Cuepro místico de Cristo, es evidente por simple contraposición, que si la primera o la segunda no existen, o son demasiado frágiles, entonces la *teología de la liberación* se derrumba. Y sólo entonces, cuando la fe ha muerto, la construcción propuesta podrá parecer una simple parodia de mal gusto. Mi tesis es que quien vea como una parodia la fundamentación de la *teología de la liberación* propuesta, podrá estar seguro de que no tiene fe en la resurrección de la *carne.* Y tanto menos fe tendrá, cuanto más ridículo le parezca el tener que acudir al dogma del Cuerpo místico para justificar teológicamente la participación de los cristianos en las guerrillas de Guatemala, de Nicaragua o de Angola.

2. La cuestión sobre el grado de fuerza que puede alcanzar en cada caso esta fe viva es una cuestión de hecho, y, por tanto, no es posible pronunciarse a priori sobre el asunto. A juzgar por los testimonios de los propios teólogos de la liberación, acaso podría concluirse, por lo menos, que existe una gran ambigüedad. Pues se insiste en la impertinencia de todo tipo de reduccionismo político (la liberación no es un mero desarrollo o emancipación colonial, ni

es liberación estatal, sino liberación religiosa del hombre); pero, por otro lado, se desconfía una y otra vez de cualquier forma de humanismo trascendente, en la figura de la liberación de los «cautivos de la Tierra». Pues la liberación —se dice— ha de tener lugar en la Historia («no somos llamados a convertirnos a un Dios allá arriba y ahí afuera, sino a un Dios que nos *provoca* en la Historia»). Pero es esta dicotomía entre el *Dios de allá arriba* y el *Dios que nos provoca,* aquella que es ineludiblemente ambigua. Puesto que el Dios que nos provoca en la Historia, nos provoca (tendrán que decir los cristianos) para peregrinar en la Tierra, metralleta en mano, con el fin sobrenatural de alcanzar al Dios de allá arriba, en la visión beatífica. La dicotomía sólo tiene sentido, en realidad, cuando se la dirige contra el cristianismo gnóstico, imaginario, sin duda, pero también contra el cristianismo conservador y acomodaticio que, sin embargo, se sentirá también *provocado,* desde su situación de honrado campesino o de ejemplar empresario cristiano, hacia la vida eterna. La dicotomía de referencia debería ser, por tanto, considerada como una dicotomía meramente retórica, en lo que afecta al planteamiento de los problemas de la *teología de la liberación.*

3. A nuestro juicio y aun a riesgo de equivocarnos, las probabilidades de que la *teología de la liberación* no sea otra cosa sino un capítulo interesante de la filosofía de la religión (en nuestras coordenadas, un capítulo en que nos es dado conocer un episodio más del proceso de ajuste de conceptos ligado a la evolución de las religiones terciarias, ya sea en la dirección de algún tipo de religión secundaria o ya sea en la dirección del ateísmo) son muy altas. Independientemente de que aplaudamos o condenemos, la disposición de tantos cristianos a luchar contra «el Imperio» en favor de los oprimidos; independientemente incluso de que nos inclinemos con respeto ante el heroísmo de tantos sacerdotes que han dado su vida en las guerrillas o han sido asesinados en la retaguardia, lo cierto es que no alcanzamos a ver en sus acciones el menor sentido religioso sobrenatural, claro y terminante. Se dirá que lo importante en su acción es su *ortopraxis* —y no los argumentos teológicos que puedan aducirse. Sin duda, esto es lo importante —y, por ello, nos inclinamos con respeto ante los héroes. Pero aquí no estamos sugiriendo que debieran haber obrado de otro modo. Estamos diciendo que deben abandonar la pretensión de una Teología imposible. Estamos afirmando que la carencia de Teología es sólo el índice de que su praxis no está inspirada por motivos

religiosos. Más aún, que es la propia praxis de la liberación una de las más enérgicas vías por las cuales pueda tener lugar la misma involución de la religión cristiana hacia la forma límite de una «filantropía trascendental». Cuando los motivos para incorporarse a los movimientos de liberación son tan obvios en el terreno político y humano, podremos afirmar como evidente que quien esté impulsado por esas motivaciones, tenderá también a percibir las motivaciones escatológicas como estímulos demasiado débiles y lejanos, de otro orden, innecesarios e ineficaces. Hasta el punto de que la consideración de aquellas motivaciones teóricas, teológicas, podrá contribuir a derrumbar la fe, a hacer posible que quede demasiado claro el esqueleto mitológico de la misma. Por su contenido, la *teología de la liberación* parece representar más bien, el testimonio de un clero que está en retirada, como tal clero, pero que ha visto, con una evidencia que le honra, que es indecente toda actitud de compromiso fundada en la teología tradicional y que ésta en el fondo no es otra cosa sino complicidad. Sin embargo, estamos dispuestos a conceder que esta vía de especulación confusionaria, en la que creemos consiste la *teología de la liberación* es, sin embargo, la única accesible para muchas personas que se formaron en el cristianismo y a quienes una claridad excesiva podría contribuir incluso a apagar su fuego revolucionario.

CUESTIÓN 10.ª

EL IMPUESTO RELIGIOSO

1

Planteamiento de la cuestión desde un punto de vista filosófico

1. Esta cuestión gira en torno a las disposiciones que adoptó el Gobierno socialista en España para que en la declaración de la renta de las personas físicas, correspondiente al año fiscal de 1987 (declaración que se hizo en 1988) los contribuyentes pudieran indicar, con una cruz marcada en el lugar del pliego destinado al efecto, si deseaban que un determinado porcentaje de su contribución (0,5 % aproximadamente) fuera destinado a subvencionar a la Iglesia católica. En el caso en el que la cruz no apareciese, una cantidad equivalente se destinaría a obras benéficas o culturales. A esta contribución voluntaria, se le llamó popularmente «impuesto religioso». Sin duda de un modo incorrecto desde el punto de vista hacendístico (la contribución para la Iglesia era opcional, más que impuesto era una «asignación tributaria») y tampoco podría decirse exactamente que esa contribución fuese la fuente impositiva estricta para obtener la subvención o dotación anual del Estado a la Iglesia católica, puesto que existían otras subvenciones indirectas o implicadas; en todo caso, la dotación anual estaba ya prevista dentro de los presupuestos generales, siguiendo acuerdos establecidos entre el gobierno español y la Santa Sede, por una cuantía que rondaba los 13.000 millones de pesetas, unos 4.000 millones más de lo que se destinó a los partidos políticos. En cualquier caso, la disposición del Gobierno socialista no fue ninguna improvisación, dado que este «impuesto religioso» había sido ya preparado

por el Gobierno anterior de UCD a través del instrumento de ratificación (de 4 de diciembre de 1979) del Acuerdo del 3 de enero del mismo año (que fue aprobado por el pleno del Congreso de diputados por 269 votos a favor, 21 en contra y 5 abstenciones). En él se establecía (II,2) que transcurridos tres ejercicios completos desde la firma del acuerdo [o sea, a partir de 1983] el Estado podría asignar [no se dice: debería asignar] a la Iglesia católica un porcentaje del rendimiento de la imposición sobre la renta, o del patrimonio neto, u otra de carácter personal por el procedimiento técnicamente más adecuado. Este sistema se planteó como un mecanismo de sustitución (que debería hacerse durante tres años a contar del comienzo) de la dotación del carácter global y único, manifestando la Iglesia católica su propósito de lograr por sí misma los recursos suficientes para la atención de sus necesidades (para la «autofinanciación»). Y sólo cuando este propósito fuera conseguido, Estado e Iglesia se pondrían de acuerdo para sustituir estos sistemas de colaboración financiera por otras formas de colaboración económica mutua entre la Iglesia y el Estado. El Gobierno socialista, por tanto, mediante su discutida disposición, no hizo sino ejecutar acuerdos previos, poner en marcha una de las fases de un proyecto preestablecido en el momento que creyó discrecionalmente oportuno (por tanto, sin que tampoco pudiera decirse que estaba formalmente obligado a hacerlo).

2. Pero el hecho es que el ejecutivo socialista puso en marcha una maquinaria fiscal que podía haber seguido en situación de hibernación. El hacerlo tuvo como consecuencia inmediata que los contribuyentes (que hasta entonces, en general, no habían tomado posición ante el asunto, pues la opinión pública tendía a verlo como «cuestión de alta política», cuestión de Estado, incluso como «cuestión reservada» de orden similar a la de los llamados «acuerdos secretos» en la OTAN) tuvieron que tomar una decisión personal (sin perjuicio de su carácter más bien simbólicos y consultivo). De este modo, lo que venía siendo una «cuestión de Estado», se transformó súbita y paradójicamente en 1987, por vía de la Hacienda pública, en una «cuestión de conciencia», que afectaba a todos los ciudadanos contribuyentes. Y a sus familias, por imperativos del procedimiento fiscal vigente; la familia venía a ser identificada, sin necesidad de mayores sutilezas, con la «conciencia» del cabeza de familia. Esto removía además la cuestión de la naturaleza de la conciencia, en su relación con la familia y los individuos. Se ponía además la cuestión del impuesto religioso en

el mismo plano que las cuestiones de conciencia suscitadas por los objetores al servicio militar (objeciones que se extendieron también hacia la tributación para fines bélicos, etc.). Se comprende, por tanto, la agitación polémica que se produjo en España y la multiplicidad de interpretaciones que recibió la disposición del Gobierno socialista.

La cuestión era intrínsecamente ambigua, era un caso genuino de «falsa conciencia», tanto por parte del Estado, como por parte de la Iglesia. Sus efectos no eran fácilmente previsibles, ni tampoco las motivaciones de la disposición. Un amplio sector del público (sin duda poco al tanto del asunto, pero captando componentes objetivamente formulados, relativos a la cooperación entre el Estado y la Iglesia), se asombraba que fuera el Gobierno socialista quien hubiera puesto en marcha el «impuesto religioso», asumiendo el papel del sacristán que pasa el cepillo en el templo. Otro sector más restringido veía en la disposición la obligada maniobra maquiavélica de un Gobierno que, partiendo de una situación heredada, no quería dejar pasar más tiempo para dar comienzo al proceso de su inhibición total respecto de la Iglesia (se suponía que la declaración de la renta tendría las virtualidades de una encuesta). Se suponía también que la Iglesia católica, exceptuando algunos sectores «preconstantinianos», no deseaba que se pusiera sobre el tapete la cuestión. La consulta sobre la voluntariedad del impuesto religioso era siempre peligrosa y era lógico pensar que la Iglesia tendería a retrasar la ejecución del acuerdo de 1979, a pesar de que en él ya había tomado la Iglesia importantes medidas cautelares («la Iglesia católica declara su propósito de lograr por sí misma los recursos suficientes... cuando fuera conseguido este propósito...») Pero era evidente que si, en virtud del acuerdo, el Estado debía seguir dotando a la Iglesia «hasta que fuese conseguido su propósito» (de autosuficiencia económica), la Iglesia podía temer que si el Gobierno comprobaba, de modo fehaciente, una escandolosamente baja disposición del público a subvencionarla, pasaría de inmediato a denunciar el Acuerdo. (De hecho, en 1987, sólo un 37%, puso la cruz y se recaudaron 3.000 millones menos de la cuantía fijada).

3. La cuestión sobre «el impuesto religioso», tal como se planteó en España en 1987, no puede considerarse, por tanto, como una cuestión meramente coyuntural, puesto que, como hemos dicho, la canalización de la cooperación del Estado y la Iglesia, por la vía del Ministerio de Hacienda, no fue una simple ocasión para

«acordarse» de un asunto «eterno», sino que fue un *instrumento* para transformar lo que venía siendo «cuestión de Estado» o de «Iglesia suprasubjetiva», en «cuestión de conciencia» (subjetiva, familiar o individual). Y, por tanto, la cuestión no podía reducirse a la decisión práctica inmediata de poner en el lugar correspondiente del pliego de la declaración la cruz o no ponerla, puesto que inmediatamente suscitaba la consideración, más o menos atenta, de los motivos o fundamentos por los cuales habría de inscribirse la cruz, o habría que dejar el lugar en blanco. Solamente el sector más rudo y simplista de los contribuyentes podría decir que lo importante era «la práctica» —en este caso, poner la cruz (los católicos integristas), o no ponerla (la izquierda anticlerical)— y que la discusión sobre las motivaciones y fundamentos tendría el mismo alcance que la discusión sobre «el sexo de los ángeles» (punto de comparación habitual de un público semiculto que no ha reflexionado en la enorme trascendencia que tiene semejante cuestión bizantina). Pues ocurre en este caso, como en otros muchos, que al quedar reducida la práctica a la decisión entre los valores de una opción booleana simple (sí/no), la práctica, lejos de aclarar la cuestión («la resolución de la cuestión por la práctica») la confunde, dado que esa opción booleana está, por de pronto, concatenada con otras muchas. Y aún en el supuesto, muy discutible, pero *ad hominem,* de que siguiéramos manteniéndonos en el ámbito de las cantidades booleanas, la opción de referencia significaría *prácticamente* cosas muy distintas, según los resultados de las distintas opciones concatenadas con ellas.

En efecto, quien decía *sí* (inscribiendo la cruz) podía hacerlo, sin duda, desde fundamentos o motivaciones estrictamente católicas; pero también muchos contribuyentes no católicos podían previsiblemente coincidir en esta praxis puntual con los católicos. Por ejemplo, si el ateo era aficionado a la música de Bach, podía pensar razonablemente que era preferible que parte de su contribución terminara siendo aplicada a la reparación de algún órgano descoyuntado en cualquier catedral polvorienta, a que terminase cooperando de algún modo en financiar, por vía de «actividades culturales», algún concierto de «rock duro» en el que él vería, no ya simplemente «ruido» que no podría entender, sino algo que entendía demasiado, un Bach degenerado y monstruoso en la forma de llevar el martilleo y el estilo fugado. Y quién decía *no* podría hacerlo, sin duda, desde las posiciones de izquierda radical y anticlerical militante; pero también predicaban el *no* sectores de cató-

licos postconciliares de vanguardia, que estaban aterrorizados al comprobar los efectos de una situación de la Iglesia «constantiniana». Seguramente percibían con más o menos claridad que aquí estaba teniendo lugar una intromisión del Estado y no ya precisamente en asuntos de conciencia personal (aunque algunos invocaban la Constitución alegando que, según su art. 16, nadie debía verse obligado a manifestar sus opiniones religiosas, dando ingenuamente por supuesto que el decir sí o no, equivalía a una confesión) sino en asuntos de la Iglesia como institución supraindividual. A fin de cuentas, aunque fuese de agradecer, tenía mucho de oficiosidad excesiva la actitud del Estado poniendo a disposición sus funcionarios de Hacienda para desempeñar funciones tradicionales de una orden tercera. Eso sí, sin moverse de sus oficinas, lo que equivalía además a convertir a ésta, momentáneamente, en una delegación del templo.

El análisis de las motivaciones y fundamentos que actuaban detrás del impuesto (y, por tanto, de la disposición del ejecutivo) resultaba ser el lugar en donde residía el verdadero interés, y el interés práctico (con un alcance no meramente puntual). Esto, sin duda, no era percibido por los más impacientes, que deseaban simplemente saber la opinión del otro. A la manera del vasco del sermón, se quería saber si uno era o no partidario de poner o no poner la cruz. Yo mismo, fui muy criticado por algunos, a raíz de mis intervenciones en un debate de TVE en enero de 1988, por mi insistencia en tratar de «desviar el debate» hacia el análisis de las motivaciones, lo que para muchos, como ya hemos dicho, equivalía al análisis del sexo de los ángeles, a una voluntad de oscurecer con filosofías una cuestión práctica que parecía, por sí misma, transparente. Pero sólo era transparente para la longitud de onda de la conciencia (de la *falsa conciencia*) de los practicistas impacientes.

4. Es precisamente desde la perspectiva de la idea de la *falsa conciencia* desde la que queremos plantear en este lugar (con un poco más de espacio que en un debate televisado) la cuestión del llamado «impuesto religioso». Pues la falsa conciencia afecta, no solamente al Estado (es decir, a sus legisladores, funcionarios, ejecutivos, etc.) que lo dispuso, sino también a la Iglesia (es decir a sus jerarquías) que lo negocio y lo aceptó. Por supuesto, la cuestión no se restringe sólo al Estado español actual y a la Iglesia católica, pues afecta también a otros muchos Estados e Iglesias (el Estado alemán de la República Democrática impone a sus ciuda-

danos una tributación del 1% para la Iglesia luterana; el Estado alemán de la República Federal sólo exime de tributación al ciudadano que ante el juez «reniegue» de la confesión a la que le supone adscrito).

Pero es en este punto, y con ocasión del impuesto religioso en España, en donde se nos abre la ocasión de analizar uno de tantos episodios, pero no meramente anecdóticos, según los cuales el *cuerpo* de las religiones terciarias y concretamente del cristianismo, entra necesariamente en intersección con el Estado. Por virtud de tal intersección o confluencia se constituyen corrientes potentes de «conciencia falsa» que forman parte, sin duda, de la dialéctica misma del desarrollo de las religiones terciarias, por unas vías que sólo muy de lejos tienen que ver con «el Dios de Moisés, de Abraham, o de Jacob». Y, por supuesto, cuando hablamos de «falsa conciencia», queremos hablar en un sentido «técnico» (que, por cierto, tendremos que redefinir). Un concepto que no incluye, inmediatamente al menos, acusaciones de negligencia o de torpeza subjetiva a los funcionarios o legisladores, o a las jerarquías eclesiásticas afectadas, puesto que la *falsa conciencia* se configura objetivamente «por encima de la voluntad» de los propios funcionarios o jerarquías, de los propios sujetos, porque tiene su propia «lógica» y necesidad determinada por el mismo entrecruzamiento de las cosas. Acaso Espinosa se refería a estos mecanismos de la falsa conciencia (aunque sin llamarla de este modo) cuando establecía la proposición XXXVI de la Segunda parte de la *Ética:* «Las ideas inadecuadas y confusas se siguen unas de otras con la misma necesidad que las ideas adecuadas, es decir, claras y distintas».

2

Hacia una definición de la idea de «falsa conciencia»

1. La expresión «falsa conciencia» (*falsche Bewutssein*) es utilizada, no definida, por Marx y Engels en el contexto de sus análisis de las «ideologías», tal como ellos la entendieron (en oposición, por cierto, a como las entendía Desttut de Tracy): «La ideología es un proceso realizado conscientemente por el así llamado pensador, en efecto, pero con una conciencia falsa; por ello,

su carácter ideológico no se manifiesta inmediatamente, sino a través de un esfuerzo analítico y en el umbral de una nueva coyuntura histórica que permite comprender la naturaleza ilusoria del universo mental del período precedente» (carta de Engels a Mehring de 14 de junio de 1893). Marx entendió las ideologías como determinaciones particulares, propias *(idiologias)* de la conciencia, no como determinaciones universales, al modo de Destutt de Tracy. Y no sólo esto: particulares o propias, no ya de un individuo, sino de un grupo social (en términos de Bacon: *idola fori,* no *idola specus).* Desde esta perspectiva es interesante constatar que ya en su tesis doctoral Marx tradujo (si se prefiere: confundió) la *idiologia* epicúrea (de la que habla Laercio, X,58: «Las razones privadas y propias») por la nueva palabra *ideología.* La gran transformación que Marx y Engels imprimieron al problema de las ideologías, consistió en haber puesto la temática de ellas en el contexto de la dialéctica de los procesos sociales e históricos, sacándolas del contexto abstracto, meramente subjetivo individual, dentro del cual eran tratadas por los «ideólogos» y, antes aún, por la «Teoría de las Ideas trascendentales» de Kant. Las ideologías, según su concepto funcional, quedarán adscritas, desde Marx y Engels, no ya a una mente (o a una clase distributiva de mentes subjetivas), sino a una parte de la *sociedad,* en tanto se enfrenta a otras *partes* (sea para controlarlas, dentro del orden social, sea para desplazarlas de su posición dominante, sea simplemente para definir una situación de adaptación). Una ideología es, según esto, constitutivamente parcial, aunque habla en nombre del «todo» (citemos la célebre apólogo de Menenio Agripa). Esta definición, formulada deliberadamente por medio de los conceptos de «todo y parte», deja indeterminados los *parámetros* de las ideologías. Si interpretamos el concepto de ideología como un concepto funcional, podríamos decir que lo que caracteriza la teoría de Marx y Engels, frente a otras teorías de las ideologías, es el haber tomado como «parámetros» suyos a las clases sociales («ideología burguesa» frente al «proletariado»); pero también pueden tomarse como parámetros a otras formaciones o instituciones que forman parte de una sociedad política dada, profesiones (gremios, ejército, Iglesia). Y, asimismo, podrá ser un «parámetro» la propia sociedad política («Roma», «Norteamérica», «Rusia») en cuanto es una *parte* de la sociedad universal, enfrentada a otras sociedades políticas (y así hablaremos de «ideología romana», «ideología yanqui», o «ideología soviética). En cualquier caso, el concepto de ideología

debe ser coordinado con el concepto de «conciencia objetiva» (conciencia social, supraindividual, no en el sentido de una conciencia sin «sujeto», sino en el sentido de una conciencia que viene impuesta al sujeto en tanto éste está siendo moldeado por otros sujetos del grupo social). Y debe ser desconectado del concepto de conciencia subjetiva, que nos remite a una conciencia individual, perceptual, distinta y opuesta a la conciencia objetiva. La mentira, la impostura, etc., son categorías que, desde Critias hasta los ilustrados radicales, se ponían en el origen de las ideologías o de los prejuicios. Sobre todo, de las ideologías religiosas, consideradas como frutos de una deliberada «mentira política». La génesis de una ideología no puede confundirse con su estructura y valor ideológico. El documento de la llamada «donación de Constantino», fue, sin duda, fruto de una falsificación consciente del Papa Esteban II y de sus escribas; la conciencia subjetiva de este fraude, no era «falsa conciencia», sino conciencia subjetiva «mentirosa» que, por sí misma, carecería de importancia histórica social. Pero sólo cuando esta mentira inicial pudo ser transformada en una «evidencia social», comenzó a ser propiamente ideológica. (Por lo demás, en otros muchos casos, en el origen de una ideología, o de su formulación, ni siquiera encontraremos una conciencia mentirosa, sino a lo sumo una conciencia subjetiva confusa o delirante).

Poner a las ideologías en su contexto dialéctico es tanto como tratarlas desde una perspectiva crítica, es decir, analizarlas en cuanto formaciones que tienen que ver con la verdad y la falsedad, y no meramente, tratarlas desde una perspectiva psicológica, o social-funcional. Y no necesariamente porque la verdad quede siempre del «lado del todo» y la falsedad quede del «lado de la parte», principalmente teniendo en cuenta el carácter procesual y proléptico de estas partes y todos, y el sentido que en ellas adquiere la verdad por referencia al ajuste con los resultados aún inexistentes (es decir, de otro modo, al carácter *retrospectivo* —señalado ya en el texto de Engels citado antes— de la verdad y el error en estos contextos). El mismo concepto de «falsa conciencia» es ya constitutivamente un concepto crítico, pero al que, sin embargo, se le atribuyen unas referencias que se suponen sometidas a una legalidad o necesidad del mismo orden que la necesidad que Espinosa atribuía a la concatenación de las ideas inadecuadas u confusas. Pero con esto, Marx y Engels han abierto problemas de fondo que ellos mismos ni siquiera tuvieron tiempo de formular. Pues la idea de una «conciencia falsa» implica, desde luego, la idea de «concien-

cia», y ni Marx ni Engels han ofrecido un análisis mínimo de esta idea. Incluso han arrastrado usos mentalistas de la misma (como cuando Marx expone las diferencias entre una abeja y un arquitecto diciendo que éste «se representa en su mente la obra antes de hacerla»). No es posible, sin embargo, seguir adelante sin responder a esta pregunta: ¿qué idea mínima de conciencia es preciso determinar para que pueda alcanzarse su especificación de «falsa conciencia»?

No se trata, por tanto, partiendo del uso del concepto «falsa conciencia» de regresar a una definición convencional (tautológica, metafísica o mística) de conciencia del tipo: (a) tautológico: «Conciencia es darse cuenta de las cosas», como si ese «darse cuenta» no fuera una simple paráfrasis del término «conciencia», o bien, (b) metafísico: «Conciencia es la autopresencia del sujeto», como si «autopresencia del sujeto», fuese un concepto legítimo dotado de alguna contrapartida precisa, o bien, (c) místico: «Conciencia es la voz íntima de mi ser», como si esto fuese algo más que una metáfora sonora, la metáfora de «la voz de la conciencia» (sacralizada místicamente por quienes apelan a ella al formular, por ejemplo, la «objeción de conciencia»). Y una vez alcanzado este concepto general de «conciencia» fingir que se redefine la «falsa conciencia» como una simple especificación de la conciencia, por el error. Pues la cuestión etriba en comprender cómo la conciencia puede ser falsa. Si la conciencia fuera autopresencia, *cogito*, ¿cómo podría haber una autopresencia falsa?; ¿no habría de ser esa autopresencia siempre verdadera, de suerte que, de no tener lugar, más que de falsa conciencia habría que hablar de no conciencia, de inconsciencia, de no autopresencia? Pero la falsa conciencia es conciencia, no es inconsciencia; y no es mera conciencia «equivocada» porque la conciencia verdadera también se equivoca y cae en el error. Necesitamos pues, ante todo, una definición genérica de conciencia tal que, a partir de ella, podamos entender, por desarrollo interno del concepto genérico, tanto la especificación de la conciencia verdadera como la especificación de la conciencia falsa —y todo ello, dentro de los contextos dialécticos de referencia. Especificaciones por la verdad y falsedad (por tanto, «epistemológicas», críticas) que no han de confundirse con las especificaciones morales (buena conciencia, mala conciencia, o mala fe), o psicológicas (conciencia vigilante, somnolienta). Pero tampoco cabe disociar todas estas especificaciones de un modo absoluto. La tradición socrática nos invita siempre a sospechar que, en el fondo de la

«conciencia mala» actúa, precisamente, una «conciencia falsa». Pero la opción socrática resulta a otros impracticable. ¿No es la conciencia, constitutivamente, mala conciencia, idéntica a la mala fe (Sartre) y a la falsa conciencia? O bien, ¿no es al menos la «conciencia pura», sin necesidad de ser mala conciencia, constitutivamente falsa, si es que se la hace consistir, con Kant, en un «razonar en el vacío», sin materia empírica (por ello es conciencia pura)? En ella los silogismos categórico, hipotético y disyuntivo se realimentan de su propia sustancia «segregando las ilusiones trascendentales o «sueños de la razón», los «monstruos» del Alma, el Mundo y Dios. Estas tres Ideas podrían considerarse como los más genuinos programas (ortogramas, diremos más adelante) constitutivos de una conciencia pura y falsa a la vez. Porque la «conciencia pura» *de un modo necesario y no casual* se vería llevada, según Kant, a generar precisamente estas tres ideas como ilusiones trascendentales.

2. La teoría crítica (por cuanto dice referencia a la verdad o a la falsedad) *de la conciencia que necesitamos no es propiamente* una teoría psicológica o moral de la conciencia. Está más cerca de la llamada teoría epistemológica, en cuanto distinta a la gnoseológica (o teoría de la ciencia). Y la teoría epistemológica se estructura obligadamente en torno a los dos términos consabidos del *sujeto* y del *objeto*. Esto dicho con un alcance similar a como decimos que la Geometría plana se organiza en torno a los puntos y a las rectas. Al menos, desde el par de términos sujeto/objeto, es posible reexponer las diversas teorías o metodologías disponibles, a efecto de llevar a cabo el análisis de la conciencia. Incluso el análisis de aquellas alternativas que parecen prescindir de algunos de los términos de referencia, puesto que ellos pueden figurar como alternativas límites. En efecto:

1) Ante todo nos referiremos a aquellas concepciones (ejercitadas o representadas) de la conciencia, concepciones que consideramos metafísicas, que proceden como si fuera posible y necesario utilizar la idea de conciencia al margen del contexto formado por el par de términos sujeto/objeto. Podríamos hablar, en el marco de estas concepciones, de una conciencia absoluta, de la conciencia como atributo del sujeto absoluto. Un sujeto que habiéndose desprendido (por la duda, o por su actualidad infinita, libre de toda potencia) de toda adherencia extraña a su propia realidad, puede «autocomparecer» con evidencia trascendental. Las formulaciones expresas («académicas») de esta concepción de la conciencia son

bien conocidas en la época moderna, y van desde el *cogito ergo sum* de Descartes, hasta la Egología trascendental de Husserl. Pero su importancia histórica no puede medirse tan sólo en función de la magnitud de estos pensadores, cuyas fórmulas en torno a la conciencia, consideradas en sí mismas, sólo podrían verse a lo sumo, como episodios interesantes del sistematismo de unos «programas de construcción» orientados a explorar las últimas alternativas de un sistema más amplio. En ningún caso —y pese al modo de proceder de algunos historiadores del pensamiento—, cabe sobreentender a Descartes o Husserl como aquellos pensadores que han «revelado» a los hombres la supuesta realidad de la conciencia absoluta. La importancia histórica que esta idea pueda tener, más allá de su interés académico, ha de medirse por su capacidad para ser tomada como fórmula (*acto signato*) de un proceder «mundano» resultante, precisamente, de la secularización y humanización del Dios terciario («pensamiento de pensamiento», Conciencia absoluta), del Espíritu Santo identificado como la misma conciencia subjetiva en la época moderna. Es aquí, en el «individualismo» moldeado por el nuevo modo de producción que «libera» a los sujetos individuales corpóreos a fin de hacerlos responsables, en donde hay que ver el ejercicio mismo de esa Idea de conciencia absoluta. El ejercicio de quien «escucha», como procedente del fondo absoluto de su intimidad, de su libertad, los mandatos supremos acerca de lo que se debe hacer o no hacer (por ejemplo, en nuestros días, la «objeción de conciencia»).

2) En segundo lugar, pondremos las metodologías analíticas ordinarias que, desde luego, sólo creen posible aproximarse a la conciencia en el contexto constituido por el par de términos sujeto/objeto. Sin duda, este planteamiento correlativo es una posibilidad siempre abierta y su fragilidad es indudable sin perjuicio de su esquematismo simplista y precisamente por él. Porque el «sujeto», aun cuando se tome en su sentido hipostasiado, siempre que se enfrente a los objetos arrojará una luz peculiar sobre ellos, así como recíprocamente. De muchos modos puede tener lugar este tratamiento correlativo, que dependen de las ideas según las cuales determinamos al sujeto respecto del objeto o recíprocamente. Aquí nos atendremos a unas determinaciones, a las que, una y otra vez, con sorprendente tenacidad, ha acudido tradicionalmente la epistemología académica, no sólo cuando ésta se mantiene en un terreno filosófico, sino incluso cuando quiere ser científica (Epistemología genética, Psicología cognitiva o Sociología del conocimiento).

Me refiero a las determinaciones de materia/forma. Ateniéndonos a ellas, las alternativas que la metodología correlativista puede seguir, y ha seguido de hecho, para el análisis de la conciencia son estas tres:

(a) En primer lugar, la alternativa abierta en el momento de otorgar al sujeto (en su correlación con el objeto) el papel de materia, de suerte que el objeto (o los objetos) asuman el papel de formas. Formas que acaso deberán ser desprendidas de los objetos empíricos por el propio sujeto (por ejemplo, por el Entendimiento agente); pero formas, a fin de cuentas, que al imprimirse sobre el sujeto (como «Entendimiento pasivo») darán lugar a la conciencia verdadera. Toda la tradición griega (Aristóteles, pero también Platón) se ha mantenido bajo la influencia de esta metodología objetivista. Pero también la tradición empirista, que tiende a concebir la conciencia como una tabla de cera en la cual los objetos exteriores van imprimiendo su huella. La conciencia será en estos casos, ante todo, conciencia «especulativa», una conciencia que sólo a través de sus objetos puede reflexionar o aparecerse a sí misma (Santo Tomás).

(b) La segunda alternativa es la que procede del modo inverso al anterior (y esta inversión es un modo muy ajustado de describir aquello que Kant llamó el «giro copernicano»). Ahora, el sujeto será tratado como si ejerciese la función de forma respecto de los objetos, a los cuales se atribuiría evidentemente el papel de materia. El sujeto, en esta metodología, será tratado como un con-formador de los objetos, *dator formarum.* Esto, sin perjuicio de que se postule la imposibilidad del sujeto para elevarse a la conciencia por sí mismo (cuando se sostenga que el sujeto sólo será consciente en el momento de la *posición* y *conformación* de los objetos del mundo). Ésta es la tesis del idealismo trascendental kantiano. Idealismo que fue referido inicialmente a un sujeto trascendental que se escapa, una y otra vez, de las categorías más positivas de la Psicología o Sociología. Sin embargo, la metodología formalista, también puede ser advertida en el ámbito de las ciencias particulares que, por lo demás, muchas veces han reconocido sus analogías con Kant. Limitémonos a citar aquí a la *Gestaltpsychologie,* porque, según ella, la «conciencia» en la configuración de los objetos perceptuales interviene, decisivamente, como una suerte de *dator formarum;* la conciencia es el cerebro total del sujeto que posee los órganos sensoriales: las *Gestalten,* o *formas* tienen, por así decirlo, una fuente cerebral (subjetiva, por tanto) sin perjuicio de los pos-

tulados de isomorfismo, establecidos *ad hoc* para salvaguardar la objetividad del conocimiento. También la Epistemología genética de Piaget puede considerarse como una metodología que ha elegido la vía del formalismo subjetual. Ella postula un sujeto puro, el sujeto epistémico, un sujeto que, en su primer estadio, que abarca los primeros dos años (un estadio en el que prima la *asimilación),* comienza con la agitación propia de las relaciones circulares «primarias», que precisamente se mantiene a la esfera del propio cuerpo. Sin duda las estructuras que el niño va formando en este estadio y en las diversas fases del estadio sucesivo (el largo estadio de la *acomodación* que se extiende desde los dos años hasta los doce) han de nutrirse de materiales dados. Pero ocurre como si el sujeto segregase o desprendiese sus propias estructuras formales, a la manera como el organismo, en tiempos precisos, segrega uñas o dientes según su propio programa genético innato (y no según la impronta de los alimentos, que son reconocidos, desde luego, como indispensables). Por ejemplo, los números 1, 2, 3... les serán dados al niño; pero una vez que el sujeto operatorio se haya puesto en marcha, la estructura formal que resultará de su actividad cuando se haya «alcanzado el equilibrio», es decir, la estructura (grupo, cuerpo) de los números enteros, permanecerá inalterable para toda la vida, incluso cuando se integre en estructuras más complejas (números fraccionarios complejos...) El último estadio, el de la maduración definitiva de la conciencia, será el estadio en el cual, el sujeto ha logrado la *adaptación* a los objetos de su mundo (asimilándolos y acomodándose a ellos). Y es precisamente éste es el momento en el cual el sujeto habrá constituido las *formas lógicas más universales* (I, N, R, P), que constituyen el grupo de Klein.

(c) La tercera alternativa que podríamos considerar no es otra sino la que se abre por la posibilidad de yuxtaposición de las dos anteriores, por ejemplo, según un modelo de eclecticismo entre empirismo e innatismo, utilizados estratégicamente según los casos y las fases del análisis.

3. Nos referiremos, por último, a esto que hemos llamado «metodología crítica» para el análisis de la conciencia. La concebimos como una metodología contradistinta de la que conduce a la idea de la «conciencia absoluta», pero también de la que conduce a la idea de la *conciencia correlativa.* El núcleo de la metodología crítica puede ponerse en la renuncia a hablar de *sujeto* y *objeto* como términos «enterizos», disociables como tales términos aun cuando luego se postule su correlación (que siempre será *meta-mé-*

rica). Pues un postulado tal nunca podrá alcanzar mayor profundidad filosófica que la que conviene a una rectificación: la rectificación de la hipótesis contenida en el planteamiento de la conciencia como «correlación de sujeto y objeto». ¿Y cómo es posible mantener estos términos sin hipostasiarlos? Sólo de un modo: cuando la rectificación no tenga lugar sobre la base de respetar los dos términos originarios (S/O) a fin de presentar su conexión como el resultado de la rectificación misma, sino cuando sea posible desbordar esos términos no ya «restándolos» (negándolos) sino multiplicándolos. Lo que implica poner en duda que su relación sea binaria (S/O) y pide en cambio, partir *in medias ress* de múltiples sujetos (S1, S2... Sj) —justamente lo que Kant no hizo— y de múltiples objetos (01, 02... Oj), determinados los unos a través de los otros en complejos de relación n-arias. De este modo, ya no consideraremos como originarias situaciones tales como, por ejemplo, SO, o bien OS, sino por ejemplo (Sa, Ok, Sb, Oq) a (Sm, Ok, Sn, Oq). Es decir, utilizaremos una composición *diamérica* de Si, Sj a través de O; o de Oi, Ok a través de Sk. Tal es el análisis abstracto de la situación que, en su concreción sociológica, se corresponde con la situación en la cual el sujeto de la conciencia, se nos da como un individuo que forma parte siempre de otro conjunto de sujetos (una banda, una familia, una clase social). Y no sólo esto, sino de un conjunto de sujetos, que hay que suponer siempre enfrentado a otros conjuntos de sujetos. La conciencia es, desde este punto de vista, originariamente dialéctica.

Partiendo de esta situación ya no parecerá imposible tratar de desprender algunas *materias formalizadas* (puesto que renunciaremos a reconocer forma puras) respecto de otros materiales formalizados. Porque ahora, estas materias formalizadas ya no serán formas puras que hayamos podido segregar (sin saber cómo), o determinar en un sujeto trascendental (a la manera de las categorías, como *formas a priori* del entendimiento, en el sentido kantiano). Este «desprendimiento» o «segregación» alcanzará un significado *crítico,* precisamente cuando sea posible establecer alguna conexión con la verdad y con la falsedad. Es así como distinguimos una Epistemología crítica de una Epistemología psicológica, como pueda ser la Epistemología genética cuya importancia no discutimos en su terreno. La Epistemología genética, de Piaget, precisamente por pretender regresar a las estructuras formales puras del sujeto operatorio, tiene que renunciar a ser crítica (en el sentido de la Epistemología «generalizada»). No sólo porque debe abstraer la

dimensión dialéctica de la conciencia, sino porque sólo puede afirmarse sobre al caso supuesto de la ciencia vigente como criterio de verdad («Epistemología especial»). La Epistemología genética no puede pretender obtener de las estructuras formales los criterios de verdad. Estos han de estar ya dados y las llamadas estructuras formales puras, no lo son en realidad. Son estructuras generales psicológicas y abstractas. De ahí su limitación (y su potencia) a los análisis psicológicos y su fracaso estrepitoso cuando intentan ser aplicadas al material histórico, pues esta aplicación obliga a considerar a Aristóteles, por ejemplo, como una especie de niño en el estadio II c. La *metodología crítica* a la que nos referimos no es psicológica, es epistemológica. Parte de materiales formalizados, enfrentados a otros y desprendidos de ellos, precisamente según la verdad o la falsedad. Y no en virtud de algún formalismo puro, sino dialécticamente, en virtud de los resultados positivos a los cuales las formas hayan podido dar lugar. La distinción entre las diversas perspectivas epistemológicas tiene que ver, por tanto, con la distinción de los modos de referirse al sujeto operatorio. Mientras unas proceden como si se partiese de él, otras proceden como si el sujeto trascendental jamás pudiera ser representado, si es que él consiste en ser ejercicio puro. Podríamos ilustrar la distinción por la diferencia que, sin duda, media, dentro de la teoría de los *idola* baconianos entre los *idola tribus* y los *idola specus*, por un lado, y los *idola fori* y los *idola theatri* por otro. Pues los *idola tribus* (o los *idola specus*) nos remiten a un sujeto más allá de toda determinación positiva (puesto que todo sujeto humano pertenece a la especie —o tribu— «humana»); mientras que los *idola theatri* (o los *idola fori*) resultan, al menos, ser delimitables precisamente por la comparación de unos *foros* (es decir, culturas, épocas) con otros, o de unos teatros (tradiciones), escuelas con otros. Esto los hace más *positivos*, sin que por ello haya que pensar que perdemos necesariamente, al menos ejercitativamente, la perspectiva trascendental.

4. Llamaremos *ortogramas* a estas «materias formalizadas» capaces de actuar como moldes activos o programas en la conformación de materiales dados. Que siempre, y a su vez, estarán configurados de algún modo: no existe la *materia prima*. Un programa algorítmico (pongamos por caso, el algoritmo de Euclides) es un ortograma; pero no todo ortograma tendrá que considerarse, salvo por metáfora, un programa, puesto que sus pasos, bucles, normas, etc., no están siempre explícitos (y en este sentido pueden ser

considerados inconscientes). Una *Gestalt* puede también actuar como ortograma.

El concepto de ortograma desempeña a veces una función alternativa del concepto de las formas *a priori* kantianas o de las *estructuras formales* de Piaget, en tanto ellas, como hemos dicho, se refieren a un sujeto epistémico abstracto (intemporal, puesto que la temporalidad se les atribuye como una forma interna, en el caso de Kant, y además, distributiva en el caso de Piaget), binariamente correlacionado con un material que conforman, asimilan o adaptan. Los ortogramas serían «formas a priori», o «estructuras formales», pero sólo en un sentido muy aproximativo. Pues ellos van referidos, no a sujetos en general, sino a sujetos en cuanto forman parte de grupos de sujetos que interaccionan a través de objetos y por tanto a sujetos originariamente determinados como históricos. No son, en ningún caso, los ortogramas formas puras o estructuras formales, sino, por ejemplo, estructuras algebraicas, respecto de materiales biológicos; ni son formas innatas (en el sentido: «El hombre preprogramado»), pero tampoco son meramente empíricas, en la medida en que han alcanzado una cierta autonomía de desarrollo. El ortograma lo entendemos, en principio, como un dispositivo que controla las secuencias operatorias (perceptuales, verbales, etc.) que están ligadas a objetos apotéticos, y ello en virtud de un cierto automatismo de naturaleza equiparable a la de los «códigos» de multiplicación de los ácidos nucleicos. Es aquí en donde se apoya el nombre (de ὀρθός, ή, όν) que no sólo quiere evocar «rectitud» de ciertas reglas abstractas, sino también capacidad de reiteración del proceso (en el sentido de su línea «ortogenética», de su propagación inercial, que puede dar lugar a un proceso homogéneo o variado). El concepto de ortograma se mantiene, pues, desde el principio, al margen de cualquier juicio de valor. Un prejuicio (en el sentido peyorativo habitual), cuyos efectos perversos hayan sido detectados en diversas situaciones, puede ser considerado como un ortograma, si tiene capacidad «plástica» reproductora y moldeadora pero también un sistema de axiomas científicos fértiles (como los de Newton) podrá ser considerado como un ortograma. Desde este punto de vista, el concepto de ortograma es un concepto no precisamente neutro (pues, como veremos, él tiene que ser especificado críticamente como verdadero o erróneo), pero sí genérico, dado que él tanto puede ser un principio de verdad como de error. A la manera como los automatismos de la reproducción celular, que siendo «formalmen-

te» similares, unas veces generan tejidos sanos y otras veces tejidos cancerosos. Lo que llamamos *falsa conciencia* podría ahora describirse como el «tejido conceptual o perceptual enfermo» originado por determinados ortogramas que sólo se diferencian de otros, no tanto en propiedades absolutas a priori, sino justamente en el hecho de que no han generado tejidos conceptuales sanos, verdaderos.

Supondremos, por último, que los ortogramas, aunque actúan en los sujetos individualmente, tienen siempre un origen social e histórico (prólepsis, anamnesis) e incluso muchas veces sólo en situaciones intersubjetivas son capaces de ejercer su influjo.

5. A los efectos de la fijación de la axiomática de esta Epistemología crítica —es decir, sin la menor pretensión en el campo de la Psicología cognitiva— llamaremos «conciencia» al mismo proceso por el cual el sujeto operatorio (integrado siempre en grupos sociales distintos y opuestos entre sí, según diversos grados), que ha alcanzado la automatización de un número indeterminado de ortogramas, es conducido a un conflicto (por incomensurabilidad, desajuste, contradicción) determinado por la confluencia de esos mismos ortogramas. La conciencia se nos define entonces, por tanto, como ese mismo conflicto, cuando en un punto individual, se llegan a hacer presentes los desajustes o las inconmensurabilidades entre ortogramas asociados a diversos grupos, de los cuales los individuos forman parte. La conciencia es algo así como una percepción de diferencias y, por tanto, es siempre conciencia práctica (operatoria) y puede tener grados muy diversos de claridad, según los modos o niveles de formulación que hacen posible que unos ortogramas se enfrenten a otros. Podríamos hablar, por ejemplo, de conciencia gramatical (en la lengua nativa), cuando los ortogramas lingüísticos (las reglas de formación del futuro verbal, por ejemplo) que el hablante posee automatizados inconscientemente desde la infancia han chocado con situaciones paradójicamente anómalas (que se formularán con diversos grados de claridad dependientes de la preparación lingüística). Puede hablarse de «conciencia política» cuando los ortogramas que han moldeado un comportamiento infantil han llegado a contradicciones, paradojas, etc., que hacen posible la confrontación con otros ortogramas. La «conciencia moral» de Buda despertó (si la analizamos en estos términos) cuando los ortogramas que regulaban su conducta en el recinto de su palacio, se encontraron, al salir de él, con el dolor y con la muerte.

6. Podemos ya intentar introducir el concepto de *falsa conciencia* como una especificación del concepto genérico de conciencia que acabamos de esbozar. Una conciencia que si no es especificada como *falsa conciencia,* no por ello es necesariamente una conciencia verdadera, puesto que la conciencia suponemos se mantiene habitualmente en la vecindad del error. Por tanto, podría establecerse, con carácter general, que el error, la parcialidad, la unilateralidad, etc., es, de un modo u otro, componente ordinario de la conciencia, incluso algo inducido siempre por ella. Por eso, el error no puede servirnos para definir la *falsa conciencia.* En una primera aproximación, el criterio que puede ofrecernos una distinción entre falsa conciencia y conciencia sin más, lo tomaremos precisamente de una diferencia operatoria de comportamiento ante el error (una vez que éste lo hemos considerado como habitual): mientras que la conciencia verdadera, o conciencia sana, la pondremos en correspondencia con sistemas de ortogramas tales que puedan considerarse dotados de capacidad para corregir, en el propio proceso de su ejecución, los errores inducidos en su mismo desarrollo, dejando de lado los materiales segregados por su ley de construcción, la *falsa conciencia* la definiremos como el atributo de cualquier sistema de ortogramas en ejercicio tal que pueda decirse de él que ha perdido la capacidad «correctora» de sus errores, puesto que cualquier material resultará asimilable en el sistema. Según nuestras premisas, esta atrofia de la capacidad «autocorrectora» sólo podrá consistir en el embotamiento para percibir los mismos conflictos, limitaciones o contradicciones determinados por los ortogramas en ejercicio, eventualmente en la capacidad para envolverlos o encapsularlos en su curso global. Es obvio que los mecanismos efectivos que llevan a este embotamiento (al menos cuando se trata de las grandes formaciones ideológicas), no son tanto psicológicos o individuales (derivados de patológicas desviaciones de la personalidad) cuanto sociales y políticos. Por ejemplo la sistemática eliminación (incluyendo aquí la eliminación por la muerte o la hoguera) de quienes aportan «materiales» inasimilables o «conflictivos» al sistema de ortogramas dominantes es la causa principal del embotamiento dialéctico y la ocasión para el florecimiento de una frondosa red de recubrimientos apologéticos destinados a desviar los conflictos fundamentales hacia otros conflictos secundarios. La impermeabilidad hace posible el incremento eventual de una certeza o seguridad puramente subjetiva que conduce ordinariamente a la ingenua aceptación, como si fuera la única

opción posible, de las propias construcciones ideológicas. La falsa conciencia termina convirtiéndose así en un aparato aislante del mundo exterior (del mundo social, no solamente individual) y su función está subordinada a los límites dentro los cuales el aislamiento puede resultar ser beneficioso, hasta tanto no alcance un «punto crítico». Pero, en general, cabe afirmar que, cuanto mayor sea el grado de una falsa conciencia, tanto mayor será le evidencia subjetiva, aunque no siempre recíprocamente.

Finalmente, la falsa conciencia podría compararse con un aparato transformador preparado para dar sistemáticamente la vuelta a cualquier argumento procedente del exterior, convirtiéndose en argumento de apoyo, aun a costa de prescindir de sus contenidos más específicos (es decir, tomándolo por alguno de sus rasgos secundarios, y ofreciendo una apariencia de asimilación de la respuesta). El racismo ario incluido en la ideología nazi, funcionaba claramente como un ortograma orientado a exaltar sistemáticamente todo logro o propiedad atribuible a los grupos o individuos de raza blanca y a devaluar todo logro o propiedad atribuible a grupos o individuos de otras razas. Si el «ortograma racista» de los nazis encuentra, entre el material que debe asimilar, a un gran músico bantú, pongamos por caso, lo «procesará», o bien como una falsa información, o bien como indicio de que hay en su sangre mezcla de sangre aria, o acaso como un plagiario. Sin duda, son las grandes ideologías totalizadoras de tipo político o teológico las producciones más características de la falsa conciencia y, al propio tiempo, los agentes que consolidan la falsa conciencia en una sociedad determinada. Las ideologías totalizadoras han desarrollado mecanismos de estabilidad que obturan incluso la posibilidad de que una dificultad o duda aparezca en el interior del sistema. La duda será atribuida, por ejemplo, a una situación diabólica («cerrojo teológico»), lo que desencadenará una orden de retirada. Por ejemplo, a juicio de muchos, es un resultado de la falsa conciencia el dogma cristiano de la resurrección de la carne. Este dogma desempeña las funciones genuinas de un ortograma, si se le hace equivalente a la siguiente regla o programa de construcción: «Dado un cadáver, incluso si ha perdido la "forma cadavérica" (incinerado, por ejemplo) transformar su imagen perceptual en una imagen que reproduzca al individuo precursor en "vida"». Hay que tener en cuenta, a efectos de medir sus virtualidades que el dogma de la «resurrección de la carne», en la medida en que sea un ortograma, tiene una esfera de aplicación diferente de la que corresponde al

concepto genérico de «resurrección milagrosa» (tal como se aplicaba, por ejemplo, al caso de la resurrección de Lázaro). Esto ya fue advertido en los primeros tiempos del cristianismo. La resurrección de Lázaro es una resurrección temporal, y en ella se opera la restitución del muerto a la vida terrena, por tanto, a su condición de mortal: Lázaro volverá a morir. Una restitución que se supone (al menos que no se quiera «multiplicar entes sin necesidad») devolverá al resucitado el mismo cuerpo y estado que tenía en el momento de morir (incluyendo, acaso, la eventual bronquitis que Lázaro pudiera haber tenido en el momento del óbito). Pero en la «resurrección de la carne» estamos ante una transformación que eleva al muerto a la vida eterna; por tanto, lo pone fuera del tiempo. El cuerpo resucitado es, de algún modo, inmortal. El ortograma de la resurrección incluye desde el principio no la mera reposición del cuerpo muerto a la vida en el momento del óbito, sino una cierta transfiguración (como dice San Ireneo, *Adversus haereses*, 5, 13, 3) en virtud de la cual el cuerpo mortal y corruptible se hace inmortal e incorruptible. Ahora bien —y aquí comienzan los tortuosos y tanteantes pasos del ortograma «resurrección de la carne»—: esa transfiguración del cuerpo, como quiera que ha de ir concordada con el destino del alma, podrá entenderse de modos muy diferentes, pero no por ello eludibles en su conjunto:

(1) Así, en primer lugar, si damos por descontado (según la tradición helénica) que el alma espiritual es inmortal, habrá que admitir que ella sobrevive a la muerte del cuerpo y que el alma, y por extensión, su cuerpo, que está llamado a reunirse con ella, permanecen durante el intervalo temporal que transcurre desde la muerte a la resurrección, en un estado de *dormición* (pues el alma, separada del cuerpo, acaso sólo conserva una conciencia somnolienta, aunque aquí discuten los teólogos). Según esto, el ortograma conducirá a la idea de que las necrópolis («ciudades de los muertos») deben considerarse como cementerios («dormitorios»), pues el intervalo de la muerte no implicaría propiamente solución de continuidad total entre el hombre vivo y el hombre resucitado. Ésta es la doctrina católica tradicional, prácticamente seguida aun por Lutero.

(2) Pero también habrá podido pensarse, en virtud de motivos muy diferentes, que el dogma bíblico de la resurrección es demasiado nuevo como para que «el intervalo de la muerte» pueda ser interpretado como una especie de dormición. Esta interpretación

se considera un efecto de la influencia de la filosofía griega, de cuya férula —dirá el teólogo cristiano— habría que librar a la hermenéutica bíblica. Si la gran revolución del mensaje bíblico fue, en este punto, el mensaje de la resurrección total, podría también pensarse que la muerte ha de ser total: no sólo es el cuerpo, sino también el alma, lo que muere. Sólo que Dios, por la gracia de Cristo, los resucita. Ésta fue la tesis de Taciano y de los Thnetopsiquistas (θνητός = mortal). Si no hemos entendido mal, ésta es la vía o modo (intervalo temporal y solución de continuidad) propuesto en nuestro siglo por el teólogo protestante C. Stange.

(3) En tercer lugar, cabría poner en tela de juicio la plausibilidad de apelar a intervalos temporales para dar cuenta de una transformación que está destinada a transfigurar una entidad temporal en entidad eterna (o eviterna). ¿Por qué no negar sencillamente el intervalo? Reconózcase, al modo saduceo, la solución total de continuidad (la muerte total del cuerpo y el alma), pero a su vez, *postúlese la resurrección inmediata, instantánea y simultánea* de todos los muertos, juntamente con la resurrección del Señor. Ésta es la vía del llamado «atemporalismo», propuesto por K. Barth y E. Brunner. Una vía que recuerda el procedimiento de Santo Tomás para establecer la compatibilidad entre la tesis aristotélica de la eternidad del mundo y el dogma cristiano de su creación (Dios pudo crear el mundo en un tiempo infinito) tesis que podríamos hacer equivalente a un programa de reconstrucción, con instantes convergentes, de una serie infinita «superponible» a la eternidad. Ahora lo que se hace es aproximar la muerte total del alma y el cuerpo a la tesis helénica de la inmortalidad mediante el postulado de la resurrección instantánea y simultánea por una suerte de aproximación que, desde un punto de vista teológico-nematológico, podría considerarse como una generalización del dogma de la Asunción de María a todos los demás hombres.

Una vez que hemos esbozado las vías o modos alternativos según los cuales puede cursarse el ortograma «resurrección de los muertos», cabe comprobar su enorme debilidad, dado que este ortograma no tiene «pregnancia» ni siquiera para desenvolverse en su propio terreno, para reorganizar el material que le es propio. Es evidente que tanto en la hipótesis de la resurrección con reliquia (sin solución de continuidad), como en la hipótesis de la resurrección-recreación (con solución de continuidad), el ortograma «resurrección» tiene que enfrentarse con problemas paralelos. Y no sólo relativos al *cuando*, sino sobre todo con problemas de este

tenor: ¿dónde hay que poner al cuerpo resucitado?; ¿en una nube, en el centro de la Tierra, en ninguna parte, en el vacío? Porque hay que tener en cuenta que estamos hablando de un cuerpo, y si se dice que el cuerpo es celeste ¿no estamos diciendo algo más absurdo aún que «círculo cuadrado»? Asimismo: ¿en qué momento de su vida se reconstruirá o recreará el individuo, a los seis años y tres meses de su vida de adulto, o a los ochenta y seis de anciano? No hay ninguna respuesta, y *cualquier momento elegido* será gratuito: luego el ortograma «resurrección» carece de capacidad constructiva. Es decir, en un pseudo ortograma. La debilidad de este ortograma puede todavía apreciarse desde otros muchos puntos de vista: ¿qué partes del cuerpo se reconstruirán o se recrearán?; ¿los pulmones, los intestinos, o solamente los músculos estriados? El ortograma «resurrección», al margen de su carácter mítico, ni siquiera tiene capacidad plástica interna mitopoyética, para desenvolverse coherentemente como mito. Sin embargo, estas contradicciones e incapacidades internas se encapsulan en la rúbrica «misterio», para que el ortograma siga su precario ejercicio, en la forma de una repetición abstracta de ciertos esquemas, rituales, o leyendas, etc. Concluimos: el ortograma «resurrección de la carne», dogma fundamental del cristianismo, ni siquiera funciona como tal ortograma. Por ello, ni siquiera cabrá decir que el «dogma de la resurrección de la carne», por su contenido, desborda las categorías de nuestro entendimiento ordinario. Más bien habría que decir que ni siquiera tiene un contenido capaz de desbordar nada. La *falsa conciencia* inducida por este ortograma se manifestará sobre todo en la misma apariencia de un dogma que ofreciendo contenidos supuestamente «enormes» (fuera de la norma), en realidad no ofrece nada, porque los contenidos ni siquiera existen. De hecho serán eludidos los problemas inherentes a una reconstrucción puntual, como «problemas secundarios suscitados por la imaginación» (cuando, en rigor, se trata del problema del contenido ontológico mismo del mito). Lo que ocurre es que las diversas hipótesis alternativas del ortograma se destruyen mutuamente. ¿Cómo resolver la situación? Desviando el debate teológico hacia la cuestión de las vías o modos abstractos según los cuales podría llevarse adelante la resurrección (¿con intervalo temporal o sin intervalo temporal?; ¿con solución de continuidad parcial o total?) Es cierto que, con este proceder se logrará establecer contacto teológico entre este dogma y otros dogmas que tienen en su esfera propia (concretamente, como hemos dicho, el dogma de la Asunción de

la Virgen María). La Teología dogmática, en esta situación, como en otras, lejos de contribuir a racionalizar los dogmas, está haciendo posible, en realidad, la manifestación de su irracionalidad paralela (si entendemos ahora por irracionalidad, no meramente lo que va contra la razón, sino lo que ni siquiera puede ser construido ortogramáticamente de un modo «positivo»). Todas las contradicciones del ortograma dogmático «resurrección» se transferirán al ortograma dogmático, «Asunción de la Virgen», así como recíprocamente (¿en qué momento de su vida la Virgen fue asunta?, etc., etc.). La *falsa conciencia teológica* llegará a creer que está racionalizando los dogmas, sin destruirlos como tales, en el mismo momento en el que, lo que está haciendo es poner los absurdos «en paralelo», es «analogarlos», pero justamente como absurdos.

7. El concepto de *falsa conciencia,* tal como lo estamos analizando, no debe entenderse como si fuese el atributo global de algún individuo, grupo o institución, puesto que sólo quiere ser aplicado con referencia a contenidos dados de esos individuos, grupos o instituciones. No diremos, según esto, que un individuo, grupo o institución tiene, en general *falsa conciencia* salvo que sobreentendamos algún «parámetro» preciso (falsa conciencia religiosa —y aun relativa a un dogma determinado— o política, o jurídica). Es muy probable que una *falsa conciencia* determinada irradie su falsedad sobre otras zonas de la conciencia, pero es posible que éstas sigan eventualmente intactas. No cabe clasificar a los hombres en aquellos que tienen *falsa conciencia* y aquellos que la tienen verdadera. Todos los hombres son sujetos de *falsa conciencia* pero no siempre bajo la misma determinación ni del mismo modo. Sólo por ello el concepto de *falsa conciencia* puede llegar a ser operativo en sus servicios críticos.

7. El ordenamiento jurídico vigente en un Estado civilizado, considerado a lo largo de períodos históricos suficientemente amplios, puede interpretarse, desde luego, como un sistema de ortogramas normativos *sui géneris* que mantienen entre sí complejas relaciones (de analogía, de subordinación, etc.), no siempre coherentes. Hasta un punto tal que estas relaciones pueden poner en peligro el funcionamiento mismo del sistema, en gran parte, debido al recrecimiento monstruoso de contenidos intercalares destinados a acentuar o resolver las propias incoherencias, o a rellenar las lagunas. Pues cuando un ortograma jurídico entra en contradicción con otro, la «maquinaria jurídica» puede quedar bloqueada. El sistema jurídico, desde esta perspectiva, es equiparable a un

sistema formal autónomo (en el sentido de David Hilbert), un sistema al que se le exige consistencia (no debe tener contradicciones), saturación (sus axiomas deben poder servir para decidir problemas o situaciones planteadas en su campo, sin necesidad de introduccir axiomas *ad hoc*, capaces de romper la consistencia, etc.). Esto no obliga a concebir a los sistemas jurídicos como si fuesen sistemas deductivos, desarrollados a partir de axiomas; ni siquiera la Geometría despliega deductivamente sus teoremas a partir de los axiomas, mucho menos el ordenamiento jurídico. Más bien ocurre como si las normas fuesen constituyéndose como ortogramas aislados, que regulan los comportamientos de los hombres en materias determinadas (por ejemplo, el comportamiento ante las lindes de las fincas, o la transmisión de bienes) de suerte tal que la acumulación progresiva de estos ortogramas, que necesariamente entran en relación de analogía, oposición, etc., hiciera imprescindible la «racionalización» (coordinación, axiomatización, etc.) del sistema, una racionalización llevada a cabo continuamente por la jurisprudencia y por la *doctrina* jurídica.

Las probabilidades de que en esta cotidiana ebullición del sistema jurídico, particularmente cuando el material va creciendo (al crecer la propia sociedad), los ortogramas se desarrollen siguiendo caminos imprevistos o anómalos (que, sin embargo, han de tender a ser «encapsulados» en el sistema), son muy grandes. Son estos desarrollos y encapsulamientos los que podrán ser interpretados desde la idea de la *falsa conciencia* (aquí una falsa conciencia de la justicia, de la equidad, o de la moral). Desde esta perspectiva podrían quizá reanalizarse las llamadas «ficciones jurídicas» en el contexto del Derecho romano. Pues una ficción jurídica (a diferencia de lo que ocurre con las «presunciones jurídicas», en las cuales el juez suple la prueba de un hecho verdadero) establece como verdadero un hecho o situación que, en principio, «se sabe que es falso». La ficción jurídica, en efecto, procede propiamente del legislador (no del juez), es decir, procede de quien tiene capacidad para desarrollar las normas como ortogramas. Sin duda, las ficciones jurídicas tienden a atribuir a las personas, o a las cosas, calidades que no les corresponden, a efectos de conseguir ciertos efectos que, sin esas suposiciones, parecerían repugnantes. Es frecuente equiparar las ficciones jurídicas, en las ciencias jurídicas, a las hipótesis de las ciencias naturales, a efectos de dar cuenta de su estatuto. Pero cuando enfocamos las ficciones jurídicas desde la teoría de los ortogramas podemos concluir que, en general, una

ficción jurídica, lejos de ser meramente una hipótesis introducida en el curso del desarrollo del sistema, debe considerarse como indicio cierto de una falsa conciencia jurídica, precisamente de aquella que necesita de semejantes artificios, aunque sea para dar lugar a una resolución que parece justa. En todo caso, es engañoso asimilar sin más las ficciones jurídicas a las hipótesis científicas, aunque no sea más que porque hay muchos tipos de hipótesis. En todo caso, la asimilación tendría que mantenerse en el área de las falsas hipótesis (al estilo de los epiciclos o ecuantes de la Astronomía ptolemaica). Falsas hipótesis que, por su parte, también podrían sugerirnos la presencia de una falsa conciencia en el ámbito de la verdad científica, en la medida en que ellas se proponen para apuntalar un error o una falta de evidencia consabida (por ejemplo, el geocentrismo). Pero, en el caso del Derecho, la situación es algo más grave. Pues la *falsa conciencia* no la pondríamos tanto en la construcción de la ficción jurídica (mero indicio), cuanto en el sistema de normas (ortogramas) que determinan aquella construcción, y que mediante ella, tienden a consolidarse y hacerse impermeables a las objeciones. Actúan pues, tanto más que como hipótesis, como «cerrojos jurídicos» —correspondientes a los «cerrojos teológicos» de los que hemos hablado— puestos desde dentro al sistema a fin de mantener la apariencia de su autonomía. Por la llamada «ficción corneliana» (la de la Ley Cornelia) el prisionero romano que había pasado a ser esclavo (y un esclavo sin dueño, puesto que el Derecho Civil romano no reconocía propiedades al enemigo) y que, por tanto, no podía testar, cuando moría en la esclavitud, sería reconocido como si hubiese muerto en el momento de ser hecho prisionero. De este modo, las disposiciones que hubiera tomado en libertad, podrían considerarse como disposiciones testamentarias de un hombre libre, y en el supuesto de que no hubiese tales disposiciones, podría quedar abierta su sucesión *ab intestato*. La ficción corneliana puede ser entendida como un ingenioso desarrollo de un sistema de ortogramas jurídicos basados en los principios de una sociedad esclavista en cuyo marco funcionaba la justicia, es decir, cristalizaba la conciencia de lo justo y de lo injusto. En este sistema, los esclavos (condición que se adquiría regularmente a partir de la condición de prisionero de guerra) no eran personas, ni por tanto, sujetos del derecho de propiedad. El ortograma se desarrollaba, en virtud de su automatismo (en este caso, por la «lógica de la simetría») de suerte que el propio ciudadano romano que fuera hecho prisionero, pasase a ser

considerado esclavo. Las contradicciones que de ahí se seguían podrían haber obligado *modus tollens* a revisar los principios mismos del sistema de ortogramas esclavista; pero estas contradicciones quedaban encapsuladas mediante la «ficción corneliana» entre otras, lo que nos muestra que la falsa conciencia de la justicia romana, emanaba de la misma estructura del esclavismo, en tanto esta estructura delimitaba el recinto dentro del cual las leyes podían seguir definiendo la justicia (como relación entre los elementos que quedaban dentro de sus límites). Otro ejemplo, más próximo al círculo de las cuestiones religiosas, aunque, por supuesto, ampliamente interferido con los ortogramas jurídicos, nos lo suministra el trámite del «requerimiento» que, en la Conquista de América, era preciso llevar a cabo antes de entablar batalla con los indios. Se suponía que los indios comprendían el discurso en español, que les dirigía acaso un fraile franciscano o dominico, invitándoles a aceptar la religión católica; que lo comprendían y que rechazaban la propuesta, al no someterse. La ficción del requerimiento, sin embargo, comportaba a la vez una voluntad de considerar a los indios como personas. (Para algunos, como Sepúlveda, la ficción habría que ponerla más en este reconocimiento, que en el supuesto de que los indios entendían el discurso.) Un último ejemplo de ficción jurídica, dentro del Derecho eclesiástico francés, pondremos aquí, una ficción que interesa además, especialmente, a una filosofía de la religión como la que se expone en *El animal divino*. Me refiero a la ficción que inspiró el proyecto de ley presentado a las Cámaras en 1825 —y del cual informa el abate Lamennais (en *La religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil*, I parte, cap. 2, p. 61 de la trad. esp., Valladolid, 1826), del siguiente modo: «Hasta ese tiempo no pudieron los tribunales castigar los robos cometidos en las Iglesias, porque, según nuestros códigos, se consideraba la casa de Dios como *inhabitada*. Asustado el Gobierno [de Luis XVIII] en 1824 con el excesivo número de robos sacrílegos que se cometían, propuso asimilarle a los lugares que sirven de asilo a nuestros animales *domésticos*, o, según la santa expresión de M. el Obispo de Troyes, elevarla a la dignidad de un establo». (Desde el punto de vista de *El animal divino*, la ficción se produce al trasladar una fórmula que podría tener algún sentido referida a la fase primaria de la religión —aunque en ella no hay templos— con objeto de redefinir a un templo dado en la fase terciaria, que ya no contiene animales).

3

La falsa conciencia del Estado y de la Iglesia en la justificación del «impuesto religioso»

1. La norma («ortograma») fundamental que en la España de finales del siglo XX moldea los comportamientos del Estado en relación con la religión y, entre ellos, la que se refiere al impuesto «religioso», es el artículo 16 de la Constitución de 1978 (Título 1, cap. II, secc. 1). Este artículo consta de tres párrafos:

§ 1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.

§ 2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.

§ 3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y demás confesiones.

Este artículo, además de fijar preceptos negativos (las limitaciones del párrafo 1, el párrafo 2 y la primera frase del 3) contiene el «ortograma principal» de todo cuanto gira en torno al «impuesto religioso». Pues inmediatamente después de negar a cualquier confesión su carácter estatal, es decir, después de determinar el principio del «Estado laico», pasa a establecer, de modo general, el precepto de *cooperación* del Estado con la Iglesia católica *(nominatim)* y demás confesiones. Éste es, pues, el núcleo del ortograma que nos interesa: la *cooperación.* Es importante subrayar que, desde un punto de vista lógico, este precepto positivo podría parafrasearse de este modo: el Estado colabora con todas las *confesiones* (se sobreentiende: «Teniendo en cuenta las creencias de la sociedad española»). Pero es un secreto a voces que la transformación de esta proposición global en una cuasi enumeración que únicamente nombra a una de las confesiones denotadas, la Iglesia católica, es un modo de reconocerle la posición privilegiada que ella tiene. No negamos, por nuestra parte, el fundamento histórico y político a este reconocimiento; el problema es cómo formularlo. Parece que se sobreentiende que el fundamento numérico, en una constitución democrática sería suficiente. La confesión católica es la inmensa-

mente mayoritaria en España. Y, sin embargo, aquí habría que introducir ya una duda: pues, aun en el supuesto de que el criterio numérico fuera suficiente ¿sería necesario?; ¿no habría que fundar el privilegio de la Iglesia católica en otros motivos (culturales, históricos, patrimoniales) y, por tanto, mantenerlo incluso en el supuesto de que la Iglesia católica llegase a ser minoritaria? En cualquier caso es lo cierto que el privilegio o trato especial dado por la Constitución a la Iglesia católica, por el mero hecho de mencionarla, se irá afirmando en los desarrollos ulteriores de la propia Constitución. Particularmente, en el Acuerdo de 3 de enero de 1979, y el Instrumento de ratificación de 4 de diciembre del 79, en el que se establece el «impuesto religioso» del que ya hemos hablado. Pero también en otras muchas disposiciones que desarrollan la *cooperación* incluida en el ortograma principal, entre las que citaremos el Real Decreto 3325/81 del 29 de diciembre por el que se incorpora al régimen especial de la Seguridad Social de los *trabajadores por cuenta propia o autónomos* a los *religiosos y* religiosas de la Iglesia católica, y también, la O. M. comunicada 38/1985 de 25 de junio en la que se dan normas sobre los «soldados presbíteros» (eximiéndolos del manejo de las armas de fuego, etc.). Todo un conjunto de normas que, siendo estrictamente estatales, van referidas a las relaciones del Estado con la Iglesia católica y pasan a integrar (junto con las que se refieren a las demás confesiones) la llamada «legislación eclesiástica» (en la medida en que ella es contradistinta del Derecho Canónico). Se presupone que todas estas normas están orientadas por el ortograma de la *cooperación* del art. 16, 3 de la Constitución.

Sin embargo, no será fácil demostrar que esta norma fundamental tenga que ser considerada como «fuente» de toda la legislación eclesiástica española. Desde luego, desde un punto de vista estrictamente lógico deductivo, puede afirmarse que esta legislación no se deriva de aquella norma fundamental, a la manera como los teoremas de un sistema formal se derivan de los axiomas. La «norma fundamental» es, sin embargo, un «ortograma» establecido *in medias res* que, aunque no sea por sí mismo capaz de reconstruir la totalidad de la legislación eclesiástica, tiene, eso sí, suficiente capacidad para reinterpretarla, orientarla y, desde luego, deducir muchas normas eclesiástica particulares. Lo que en todo caso importa destacar, a efectos de nuestras argumentaciones anteriores, es que el proceso de desenvolvimiento de la norma fundamental tenderá constantemente a ajustarse al formato propio de la

inmanencia jurídica. Esto es debido a que el conjunto de la legislación eclesiástica forma parte del sistema normativo español que, como tal, tiende a ser autosuficiente (consistente, saturado, etc.), incluso técnicamente *cerrado*, en el sentido de que cada norma jurídica, habrá de estar apoyada en otras normas jurídicas.

2. De esta característica formal del ordenamiento jurídico, propio de un «Estado de derecho» como lo es del Estado en el que se ha establecido legalmente el llamado «impuesto religioso», sacan algunos la conclusión de que para todo aquel que se encuentre en el ámbito de este estado de derecho no cabe otra opción, en el momento de debatir sobre el impuesto, que la opción del debate técnico-jurídico. Lo que equivaldría a considerar como no beligerante a dejar fuera del debate competente, a todos aquellos que no sean juristas. Sólo dentro del «marco jurídico autosuficiente» podrían suscitarse, con la competencia debida, las cuestiones de constitucionalidad del impuesto, de su coordinación con otras normas, etc. Dicho en términos populares: la cuestión del «impuesto religioso» es una cuestión de abogados, de juristas. El ciudadano, como tal, no por ello queda excluido del debate, puesto que él podrá en cualquier momento hacerse jurista o, en todo caso, delegar en sus representantes parlamentarios que, si no son juristas, son sin embargo algo más, padres de las leyes.

Esta «reivindicación» del marco jurídico, como terreno único en el cual pueden plantearse de un modo responsable los debates en torno a las normas legales de un Estado de derecho, forma parte de una tendencia a considerar que, a partir de un cierto nivel histórico y social, las cuestiones políticas, morales o éticas, tan sólo habrán de plantearse en términos de escolios a la Constitución. Se trata de una suerte de hegelianismo-kelseniano, que se manifiesta de vez en cuando en ciertas élites de la democracia española, por ejemplo, a propósito del alcance que pueda tener la «enseñanza» de la Ética en el Bachillerato y de quiénes deban ser los encargados de impartirla: ¿profesores de Filosofía, o más bien juristas? Un hegelianismo-kelseniano que obliga a suscitar críticamente, una vez más, la cuestión de los límites del sistema jurídico en un Estado de derecho partiendo, eso sí, dialécticamente, del mismo sistema.

En efecto, y aun partiendo dialécticamente, en una argumentación *ad hominem*, del mismo supuesto de la autosuficiencia del sistema jurídico de referencia, parece que puede concluirse que esta autosuficiencia es de naturaleza formal, en el sentido de que ella se nutre, más que de las exigencias de los materiales regulados, cuan-

do entran en conflicto, del propio automatismo del cierre jurídico formal. Pues es este automatismo el que crea, de vez en cuando, los enlaces *ad hoc* que se necesitan técnicamente para conseguir la forma de un cierre (es decir, la legitimación del proceso). Y es este automatismo formal el que entendemos como un caso de ejercitación de la *falsa conciencia.* Todo el movimiento en pro del llamado «uso alternativo» del Derecho, puede aducirse como demostración de la «ficción formal de autosuficiencia» (puesto que, sin dejar de ser jurídicas, las normas pueden ser aplicadas, según la materia, en sentidos totalmente opuestos).

Refiriéndonos al subsistema que aquí nos interesa, el Derecho eclesiástico, cabe decir que su autosuficiencia es sólo formal, en virtud de su misma estructura normativa. Pues ella requiere explícitamente la apelación a determinantes extrínsecos que, de un modo regulado, sin duda, permitan continuar el desarrollo mismo del sistema. Si comparásemos este subsistema con un sistema formal que incluyese fórmulas abiertas (respecto de alguna variable) podríamos afirmar que el sistema jurídico que regula el impuesto religioso es un sistema con fórmulas abiertas cuyos valores (argumentos) deben ser suministrados desde el exterior del sistema precisamente a efectos de que el programa (el ortograma) pueda seguir avanzando. En efecto, en la normativa se contiene, del modo más explícito, la referencia a la manifestación de la voluntad de cada contribuyente acerca del destino de la parte afectada (Acuerdo del 4 de diciembre de 1979, II, 2). Ahora bien: si esta *voluntad* de los contribuyentes quiere serlo efectivamente, será imprescindible que los contribuyentes formen su juicio sobre el impuesto, por lo que todo debate público extrajurídico podrá considerarse como dirigido a este fin, sin necesidad de ser interpretado como debate que habría de tener lugar en la «inmanencia» de la técnica jurídica. Hay que tener en cuenta que el alcance de estos debates «extrajurídicos» propiciados y exigidos por el propio sistema jurídico, no sólo hay que medirlo por la relación del sistema a cada contribuyente (a su decisión, en un sentido o en otros, pero sin modificación del sistema) sino también por relación a un conjunto, a lo que pudiéramos llamar el «efecto masa» de la acumulación de «argumentos» (como sustitutos de las variables que figuran en las normas) en una dirección dada. Si, por hipótesis, por poco probable que ella sea, la masa total contribuyente expresase su voluntad de dirigir su contribución hacia fines no religiosos, entonces la cooperación económica, o dotación a la Iglesia, no podría justificarse

inmediatamente como contribución ciudadana; el Acuerdo de 1979 quedaría comprometido como un Acuerdo en cuya ejecución los «valores» habrían alcanzado su valor crítico o límite. Esto recuerda la proporción que siempre ha de mediar entre un sistema formal con variables y el campo material de valores correspondientes: aunque conserva su sentido aritmético formal, carece de sentido material el problema de calcular el tiempo en el que 200.000 obreros tardarán en hacer una zanja de un metro cuadrado, trabajando simultáneamente. Lo que, en todo caso, no implica que el Estado, aun dentro de la Constitución del 78 tuviese que retirar la dotación en la cuantía prevista. Incluso podría haber razones constitucionales para elevarla a una cuantía superior.

Pero hay algo más: la discusión extrajurídica es siempre legítima en un Estado de derecho, no sólo porque brota del interior mismo del marco de cada subsistema normativo (el relativo al impuesto en este caso), sino también porque tiene que ver con el sistema normativo en su conjunto. Porque las normas, incluso las constitucionales que forman el esqueleto del sistema, no brotan todas ellas de su interior, sino del Parlamento. Y el Parlamento, a su vez, teóricamente al menos, es entendido como expresión de la voluntad general. Pero esta voluntad general no es constante; ella puede cambiar. Con lo que la discusión extrajurídica, deja de tener que ser considerada siempre una discusión marginal (es decir, una discusión al margen del sistema jurídico de las «leyes dadas») para poder ser interpretada como un envolvente del mismo (en la perspectiva *lege ferenda* de ese Estado de derecho).

3. La pretensión de reducir cualquier análisis solvente de la cuestión del impuesto religioso a los términos de la técnica jurídica, es ya, según lo anterior, una pretensión de la *falsa conciencia*, que aplica al caso la ficción jurídica (o meta-jurídica) de la autosuficiencia del sistema jurídico apoyándose en la efectividad de su cierre técnico *ad hoc*. Una *falsa conciencia* cuyo correctivo puede venir sin duda del análisis de la naturaleza de este mismo sistema jurídico en tanto él no es un sistema material cerrado, es decir, no es una ciencia estricta. Y todo esto, dicho sin perjuicio de que aun cuando en la Constitución esté *representada* su propia apertura, en su *ejercicio* como un sistema jurídico, tiene que proceder necesariamente de modo formalmente cerrado, como única garantía interna de *legalidad*. Una garantía interna de legalidad que no tiene por qué ser, al mismo tiempo, para decirlo con la distinción consabida, una garantía de legitimidad, puesto que, por el contrario,

el mismo desarrollo legal-formal, conduce dialécticamente a construcciones propias de una falsa conciencia jurídica que sólo por la intervención de materiales exógenos podrá ser corregida.

Ateniéndonos a las cuestiones del Derecho eclesiástico, relacionadas con nuestro asunto, el impuesto religioso, nos parece obvio que los límites de la inmanencia jurídica pueden ya ser advertidos en el propio ortograma director, a saber, el ortograma «cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones» del art. 16, 3 de la Constitución del 78. Porque este ortograma contiene una fórmula —*cooperación*— que excluye intrínsecamente las posibilidades de un uso autosuficiente o cerrado, dado que, según esa fórmula, las *operaciones* del Estado, han de ponerse en confluencia con *operaciones* reconocidas como exteriores al Estado (co-operaciones), puesto que son «operaciones de la Iglesia católica o de otras confesiones». Evidentemente habrá que presuponer que las resultantes de estas cooperaciones, habrán de poder ser asumidas en el sistema de fines propios e inmamentes del Estado. Sería absurdo que la cooperación se mantuviese en un terreno militar o político que pudiese comprometer la soberanía o integridad del Estado, sin que haga falta, para tomar referencias históricas, acudir a la «expedición a Italia» que, en auxilio de Pío IX, se hizo en la época de Narváez; bastaría pensar en ciertas posibles formas de cooperación con la Iglesia en tanto ésta incluye a las Iglesias consideradas, *salva veritate,* nacionalistas e independentistas (vascas, catalanas o gallegas). Además, cuando la otra parte cooperante es no sólo una Confesión sino la Iglesia católica, que está a su vez vinculada a un Estado soberano, el de la Ciudad del Vaticano —acaso originado como una ficción jurídica por el Tratado de Letran del 11 de febrero de 1929—, la confusión que envuelve el término «cooperación» del ortograma director que nos ocupa aumenta hasta extremos incalculables.

Hay que suponer, en resumen, que si el Estado puede incluir entre sus normas fundamentales la cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones, ello será debido a que prevé que los resultados de esa cooperación, han de poder ser asumidos en el sistema de sus propios fines. Es decir, hay que suponer que se admite el postulado de una intersección parcial, más o menos amplia, entre los fines del Estado y los fines de la Iglesia. Pero los fines del Estado están definidos por las Constituciones, y la Constitución del 78 es aconfesional. Y ello obliga a plantear la siguiente cuestión: ¿de qué modo puede garantizarse —en términos de un

cierre técnico jurídico— que los resultados de una cooperación que, desde el punto de vista de la parte cooperante confesional tiene una finalidad *sobrenatural*, puedan ser también fines naturales del Estado? Es obvio que si el Estado fuese confesional, la cuestión se plantearía de otro modo, puesto que el Estado habría reconocido ya entre sus fines, precisamente a los de la Iglesia romana. Así, en la Constitución española de 1845, art. 11, se establecía: «La religión de la nación española es la Católica Apostólica y Romana». Entonces el Estado se obligaba a mantener el culto y a sus «ministros», pero ¿por qué motivos habría de mantener el culto y a sus ministros un Estado aconfesional? Podría, en todo caso, pensarse que el Estado aconfesional ha de interpretarse, desde luego, no como un Estado antirreligioso, ni siquiera ateo, sino simplemente agnóstico (respecto de las diversas confesiones religiosas). Decimos «agnóstico» en el sentido propio del término, tal como fue acuñado por Huxley (*agnóstico* = el que ignora), sentido que incluye a las posiciones propias del que podríamos llamar «agnosticismo agónico» (el que convencionalmente atribuimos en España a Unamuno), más que a esa acepción de agnosticismo que E. Tierno Galván introdujo en los años de la redacción de la Constitución, y que llamaremos «agnosticismo neutro», según el cual el agnosticismo excluye precisamente la «agonía», al menos en lo que se refiere a los fines prácticos (éticos, o morales). Una práctica verdaderamente ética o moral es, en términos kantianos, autónoma, por tanto es independiente de la «cuestión religiosa»: ni siquiera necesita ser atea «militante»; basta que sea *agnóstica*. Ahora bien, en este contexto, la acepción del *agnosticismo neutro* es improcedente, porque confunde la cuestión del agnosticismo con la cuestión de la autonomía moral, como si esta autonomía estuviese condicionada por el agnosticismo neutro. Hay que tener en cuenta que el deísmo del siglo XVIII no era agnóstico, sino dogmático (sin perjuicio de lo cual los deístas mantenían, en general, la tesis de la autonomía moral). Si la acepción popularizada por Tierno prosperó fue, probablemente, en virtud de esa confusión entre agnosticismo (en tanto implicaba la no beligerancia con la Iglesia, y el desmarcamiento del ateísmo militante) y autonomismo moral o ético. Pero podría darse el caso de una Constitución que no fuese confesional (en el sentido unívoco sectario de la Constitución de 1845), pero que tampoco fuese aconfesional ni, por supuesto, anticonfesional (atea-militante), sino confesional-agnóstica, en su sentido agónico. Incluso cabría suscitar la cuestión

histórica de si la Constitución española del 78, en tanto no reconoce carácter estatal a ninguna confesión, pero tampoco hace profesión de anticonfesionalidad atea, a la vez que manifiesta el mandato de cooperar con las diversas confesiones arraigadas, no debiera calificarse más bien de Constitución «unamuniana» agnóstica —agónica, o, si se quiere, escéptica (en la acepción del *escéptico* = el que busca). Al menos, ésta sería una de las posibles justificaciones metajurídicas que pudiera darse al mandato constitucional de la *cooperación* con las confesiones religiosas. Interpretado este mandato en esta perspectiva, deduciríamos con facilidad la normativa del impuesto religioso. Aunque sería conveniente (no necesario, pues también en la situación actual cabe la hipótesis agnóstica) en este caso, denunciar el acuerdo de enero del 79 en el sentido de que la opción del contribuyente consistiera, no ya tanto en dirigir su aportación a la Iglesia católica o a otras obras culturales y benéficas, cuanto en dirigir la aportación a la Iglesia católica o a otras confesiones, incluso a todas ellas, en porcentajes iguales o diferentes, fuera de modo simultáneo, fuera de modo sucesivo. Pues el agnóstico escéptico puede considerarse enteramente inserto en el planteamiento de la *apuesta* (el *Pari* de Pascal, pero antes de él, de Sabunde o de Turmeda): el que ignora (el agnóstico) apuesta su vida por la otra vida; si apostase esta vida por ganar otra, su apuesta sería ya racional; si hubiese tres vidas sería imprudente no apostar; y si el número de vidas fuese infinito (o lo que es equivalente, si la vida por la que apostamos fuese la vida eterna) la apuesta sería ya prácticamente obligada, desde un punto de vista racional matemático. «Luego apostaremos en favor de que Dios existe, porque si ganamos, lo ganamos todo y si perdemos no perdemos nada... o muy poco.» Traduciendo el argumento de la *apuesta* teológica al caso: apostar será ahora «apostar el impuesto» a una determinada confesión salvacionista, aunque a la manera de quien apuesta metódicamente a una lotería. Si gana, puede ganar el premio gordo, y si pierde algo pierde, pero sólo la tributación. Además, podrá ir aplicando su contribución a diversas confesiones, así como también jugará a la lotería de Navidad o la lotería del Niño. Ahora bien, en el sistema vigente en 1978 ocurre como si la apuesta hubiera de hacerse, o bien en pro de la Iglesia católica, o bien de ninguna Iglesia, es decir, ocurre como si el ciudadano sólo dispusiera de una sola lotería.

Es casi seguro que esta interpretación agnóstica, en el sentido agónico, de la Constitución del 78 tendrá muy pocos adeptos. Pero

esto no significa otra cosa sino que la Constitución, si funciona prácticamente, lo hace en virtud de determinaciones extrínsecas que no estarán contenidas en el sistema (aunque tampoco están excluidas de él). Lo que, a su vez, demuestra que la interpretación del ortograma director de referencia («la cooperación») no puede fundarse, en modo alguno, en principios constitucionales sino en principios que proceden de otras fuentes. Según los que se elijan, se alterará por completo el sentido de los actos y su relación con otros actos. Si nos ponemos en la perspectiva agnóstica, la cooperación puede significar «cooperación del Estado a la consecución de los fines sobrenaturales específicamente religiosos de cada confesión». Diríamos que el Estado, ahora, desde su inmanencia «terrena», reconoce, según el modo agnóstico, la posibilidad de fines sobrenaturales y coopera con las confesiones haciendo posible, entre otras cosas, que los ciudadanos españoles apuesten, es decir, reconociéndoles el derecho de apostar o no apostar, o de apostar por una confesión o por otra. Pero si esta interpretación de la Constitución no es aceptada, y tampoco puede proponerse como la única aceptable, entonces habrá que acogerse a la interpretación de la aconfesionalidad en su sentido estrictamente inmanente o secular, que es aquél en el cual la disociación entre la religión y Dios ha de llevarse hasta sus últimas consecuencias. Porque ahora estaremos suponiendo necesariamente que la cooperación del Estado con la Iglesia católica y las demás confesiones se funda en la hipótesis de que los resultados de estas cooperaciones pueden ser asumidos como fines estrictamente seculares o laicos suyos. La situación es enteramente normal para un Estado que reconoce su función subsidiaria respecto de multitud de empresas privadas, de índole tecnológica, educativa, comercial, editorial, etc., en las cuales incluso delega, a efectos del cumplimiento de fines que asume como propios. En este sentido, las confesiones religiosas, podrían ser tratadas como si fueran grandes o pequeñas empresas privadas (una línea de autobuses o una empresa minera), a saber, como entidades cuyos fines, no sólo genéricos, sino también específicos, han de ser asumidos (prácticamente, traducidos) como fines del Estado, «que, se supone, él mismo debiera cumplir en el caso de que la empresa privada desapareciera». Pero si esto fuera así, sería preciso proceder a sistemáticas traducciones que, en la mayor parte de los casos, seguirán el curso de las ficciones jurídicas. Ficciones, en general, por vía ejecutiva (pues la doctrina ni siquiera podría explicitarlas), que constituirían desarrollos genuinos de una falsa conciencia jurídica, de la *falsa conciencia* del Estado.

Es, en efecto, una mera confusión de ideas el justificar la cooperación del Estado con determinadas confesiones desde la razón formal de que ellas representan *creencias* de un número más o menos grande de ciudadanos y que, por tanto, hay que respetar y subvencionar, aunque no sean compartidas (a la manera como cuando el Estado al subvencionar la música, no entrará en la cuestión de los estilos musicales, y un Ministro de Cultura aficionado a la zarzuela no dejará de subvencionar a la música de cámara o viceversa). Pero la cuestión es si las *creencias* pueden traducirse en fines prácticos capaces de *intersectar* con fines del Estado. Lo que implica, por de pronto, que no han de oponerse a ellos (como por ejemplo se oponen las creencias en torno a la pecaminosidad del servicio militar, o las creencias en la antropofagia, o en la eutanasia de enfermos o ancianos o la creencia en la perversidad del aborto, pues estas creencias pueden no ser respetables desde el punto de vista de una constitución determinada). La *falsa conciencia* aparece en cambio, por ejemplo, cuando coexiste, por una parte la calificación religiosa como homicida de un médico que practica un aborto, y por otra, su consideración como ciudadano normal, puest que se le sigue tratando como si no fuese un delincuente. Además, no deja de ser interesante constatar que resultaría ridículo explicitar detalladamente ciertas expresiones que aparecen en la legislación, por ejemplo ésta: «Teniendo en cuenta las creencias religiosas existentes», que aparecen en la L.O.F. (1980, art. 7, 1). Sólo no detallándolas, pasarán desapercibidas (a la falsa conciencia) las diferencias entre aquello que va referido a creencias ligadas a fines «traducibles» y aquello que no es traducible. Si la ley dijera, con un mayor espíritu *positivo:* «Teniendo en cuenta el dogma de la procesión *ab utroque* de la Tercera Persona de la Santísima Trinidad», el efecto sería extravagante y ridículo. Lo que demuestra que la apelación a las creencias es totalmente confusa, y su valor es meramente ideológico.

Pongamos algunos ejemplos de situaciones ordinarias en donde esta confusión o *falsa conciencia* se manifiesta:

(1) El Estado, en función de su ortograma de cooperación con la Iglesia católica, otorga (por Real Decreto 3625/82) a los religiosos contemplativos (en rigor: a todos los religiosos y religiosas de la Iglesia católica) la consideración de trabajadores por cuenta propia o autónomos. Se trata, sin duda, de una ficción jurídica que es justificada formalmente (por vía de la inmanencia jurídica, de la justificación de una norma por otra norma dada) apoyándola en el

supuesto de que estos religiosos y religiosas han cotizado ya, efectivamente, como trabajadores autónomos. La justificación «interna» formal, es por tanto una petición de principio, puesto que la norma *ad hoc* que permitió «cotizar» a colectivos considerables de monjas, frailes, o clérigos que, sin duda, realizan trabajos regulares (de confitería, pedagogía, sastrería, apicultura, etc.) no se refería a esas monjas, frailes o clérigos en su calidad de confiteros, pedagogos, sastres, apicultores, etc., sino en su condición de miembros de órdenes religiosas. Tan sólo en el supuesto de que el Estado perciba como *trabajo* la acción específica del fraile o la monja contemplativos y asuma sus productos como insertables en el sistema general de la producción tutelada por él, la ficción dejaría de serlo. Es evidente que el Estado no podría otorgar la condición de trabajadores autónomos a los individuos integrados en la bandas terroristas de ETA, precisamente porque sus productos (por ejemplo, derribos con bombas de edificios, asesinatos, etc.) no son fácilmente asimilables en el sistema general de producción tutelado por el Estado; pero tampoco el Estado concede la condición de «trabajadores autónomos» a los socios de las diferentes sociedades filarmónicas registradas en las diversas ciudades del Estado, aun cuando estos socios, podían reivindicar su condición de trabajadores como «oyentes» que hacen posible el trabajo de los músicos (si acaso este trabajo más que autónomo sería cooperativo). ¿No es todavía mucho más atípico el producto de un trabajador autónomo en la rama de la religión? Pues hay que tener en cuenta, como hemos dicho, que la cotización de estos trabajadores se hace formalmente en tanto ellos son religiosos o religiosas, no en tanto son fabricantes de chocolate, licores, o lienzos, en cuyo caso debieran cotizar en la rama de la confitería, etc. La *falsa conciencia,* se manifiesta, en este caso, en el contenido mismo (ridículo sin duda, y en el que la ridiculez es una modulación de la falsedad) de las consecuencias que habría que derivar del ortograma así desarrollado: una oración debería ser equiparada (aunque la intención subjetiva del legislador no fuera ésa) a una sandalia, y un éxtasis a un zapato de lujo. Sería inagotable la lista de despropósitos que resultarían del automatismo del ortograma de referencia en el proceso de superponer el modo del trabajador autónomo a los religiosos y religiosas. ¿Por qué trabajadores autónomos? ¿Acaso en la situación de los religiosos que están en coro, rezando comunitariamente dirigidos por un superior, no debían de ser equiparados a la situación de trabajadores de una fábrica? Las consecuen-

cias absurdas de estas ficciones debieran obligar, *modus tollens,* a retirar el Real Decreto 3625/82; pero como éste es «práctico» no sólo se le mantiene, sino que se le justifica jurídicamente, alegando que él se funda, según ley, una vez cumplido el trámite *ad hoc* de la cotización.

(2) El ortograma de la cooperación conduce también, por la vía de la dotación a la Iglesia (directa o indirecta) a la situación en la cual el Estado está financiando de hecho a los sacerdotes, religiosos y religiosas, sin necesidad de conferirles previamente la condición de trabajadores autónomos. Según nuestros supuestos, ello implicará que el Estado debe poder traducir a sus fines propios estos fines de la Iglesia. Y es evidente que las traducciones pueden tener lugar de muchas maneras. Por ejemplo, el cura de almas puede ser interpretado como un «asistente social», incluso como un policía que utiliza métodos psicológicos más eficaces y económicos, a efectos de mantener el orden público, que los de la policía de uniforme. «Un cura me ahorra diez gendarmes», decía Napoleón, y podríamos valernos de este diccionario «traductor» (al menos en el caso en que los curas no estén aliados con la ETA, o sean ellos mismos etarras, puesto que entonces ya no ahorrarán diez gerdarmes sino que provocarán una demanda de cien). O bien: los sacerdotes, en uno de sus ministerios característicos, a saber, la celebración de la misa, realizan ceremonias que, sin duda, pueden ser asumidas por un Estado laico a título de actividades culturales (de índole arqueológica o sencillamente de índole coreográfica). Una misa mayor, en efecto, con sus celebrantes debidamente ornamentados, con los coros, el órgano, y el templo resplandeciente, ofrece un espectáculo de masas que no cede en calidad estética y «cultural» a una ópera, a un gran ballet, o a una representación teatral. Además, por analogía: si los templos pueden ser «patrimonio nacional» ¿por qué no iban a serlo las misas mayores que en ellos se celebran? Pero semejantes equiparaciones serían ficciones jurídicas, acaso no muy consistentes. Si el Estado organizase por su cuenta escuelas de «asistentes sociales» según métodos «hieragógicos» (uniformando a los agentes con traje talar, haciéndoles hablar con voz de falsete, etc.), o bien, si el Estado incluyese entre sus programas de acción cultural, central o autonómica, por ejemplo, a través del Teatro Liceo, de Barcelona, el programa (en traducción inversa) de la representación regular de una misa solemne orientada a reproducir con meticulosidad la ceremonia que originariamente se desarrolla en el ámbito de una

catedral, su acción sería considerada como irreverente o incluso sacrílega (por ejemplo, en las escenas de la consagración). La inconmensurabilidad parece clara: la reconstrucción *etic* de la misa solemne, como ceremonia cultural, no puede superponerse al significado *emic* religioso.

(3) El problema de las traducciones (directas o inversas) de las consecuencias del ortograma constitucional «cooperación con la Iglesia católica» a las actividades eclesiásticas, adquiere una dimensión económica de primer rango cuando lo referimos al campo de la enseñanza, porque además en esta materia las ficciones jurídicas son mucho menos violentas. Jesús dijo a los apóstoles: «Id y enseñad la doctrina» (San Marcos, 16, 15). La iglesia funda en el mandato evangélico su derecho a la enseñanza. No actuará, pues, como empresa meramente pedagógica, sino como tal Iglesia: Cristo no dijo a sus apóstoles: «Id y enseñad la prueba del nueve» o «la teoría de la relatividad restringida». La hermenéutica bíblica puede llegar a eso y a mucho más. Lo que nos importa ahora es la traducción del Estado: fácilmente encontrará asumibles en sus fines propios, por supuesto la enseñanza de la prueba del nueve o la de la teoría de la relatividad; pero también puede asumir sin violencia la enseñanza de la doctrina dogmática o de la Historia Sagrada (pues siempre puede ver en estas enseñanzas un capítulo de la Historia de la cultura o de la Historia comparada de las religiones). Y no solamente en lo que se refiere a la enseñanza sino a la investigación: el Estado puede percibir a un teólogo bíblico como si fuese un filólogo o un etnólogo. Y, por consiguiente, puede asumir su trabajo, subvencionándolo. Acaso quede algún residuo intraducible, pero éste podrá considerarse como cantidad despreciable. Formalmente, el punto más difícil en este «interfacial» habrá que ponerlo en el momento en el que el contenido de la enseñanza o de la investigación dogmática, se autopropone como irreductible a la razón natural. Pues este momento tendrá que ser traducido por el Estado como «materia sopechosa», peligrosa (incluso subversiva): a la manera como el Estado considerará peligrosa a cualquier institución no religiosa que diga impartir enseñanzas sobre materias que no pueden ser comprendidas por la razón natural. Estas instituciones podrían comprometer la salud mental de los ciudadanos, incluso encubrir actividades subversivas —como puedan serlo, para algunos gobiernos, las de los teólogos de la liberación—, podrían en suma ser clasificadas como sectas destructivas, esotéricas, etc. Sin embargo, estos motivos formales

se pasan por alto, y se da por supuesto que las enseñanzas de la Iglesia católica son inofensivas y normalmente positivas. No decimos que no lo sean, sino que, en todo caso, esta afirmación se funda en motivos exógenos al propio desarrollo del ortograma.

Para evitar caer en la prolijidad, no nos referiremos aquí a todo un cúmulo de prácticas religiosas cuya traducción a los fines del Estado no sólo requiere ficciones jurídicas más o menos arriesgadas, sino que se encuentra con dificultades insuperables, puesto que son opuestas a aquellos fines. Estas prácticas van desde el secreto de confesión (en situaciones judiciales graves) hasta la condena del aborto legal, desde la objeción del matrimonio civil, hasta la objeción de conciencia al servicio militar.

4. Por parte de la Iglesia católica las ficciones a las cuales ella también se ve obligada para justificar su cooperación con el Estado aconfesional, no son menores, aunque no nos interesan tan directamente en un debate sobre un impuesto que es de competencia estatal. Tan sólo nos referiremos a las situaciones de falsa conciencia en las que la Iglesia parece tener que obligarse para mantener el pacto de cooperación, interrumpiendo, por ejemplo, las consecuencias inmediatas que ella debería sacar desde sus premisas dogmáticas, en la esfera secular: si el aborto legal es dogmáticamente un asesinato ¿por qué siguen negociando las autoridades eclesiásticas con los asesinos legisladores? Si el matrimonio civil es un amancebamiento desde un punto de vista dogmático, ¿por qué los cristianos no obran en consecuencia ante estos pecadores en situaciones de escándalo permanente? Ocurre como si esos «asesinatos» y aquellos «amancebamientos» se transfiriesen a una esfera irreal, sobrenatural —la misma esfera que otras veces acoge a ese delincuente perdonado plenamente tras su confesión y que en Gracia de Dios era entregado a la hoguera, al brazo secular. Una esfera que, de hecho, se coloca en una lejanía suficiente para que en la vida real cotidiana las cosas puedan transcurrir por sus cauces. Y es esta escisión o incomunicación entre los mundos que constituyen la conciencia, aquello que también hay que considerar como una expresión de la *falsa conciencia.* Por lo mismo, también es una situaciópn de *falsa conciencia* la ambigüedad o el «no querer saber nada» la Iglesia de las «traducciones» que el Estado tenga que hacer, a fin de mantener su cooperación. La Iglesia sabe que la dotación estatal que se destina a la conservación de los templos, a título de «patriminio artístico nacional», compromete el significado de su relación de propiedad o de dominio con esos templos.

Pero será más prudente recibir la subvención, manteniendo el *status quo*, que poner sobre el tapete cuestiones de principio peligrosas. Quizá por ello, en épocas en las cuales la Iglesia católica estaba más íntimamente entrelazada con el Estado confesional, podía mantener a raya, con más energía, las tendencias tutelares del Estado. El Concordato de 1957 (art. 19, 2) establecía que la dotación económica del Estado a la Iglesia se realizará [no a título de una oscura voluntad de cooperación sino] a título de indemnización, por las pasadas desamortizaciones de bienes eclesiásticos y como contribución de la obra de la Iglesia en favor de la nación. Allí no había ambiguas relaciones de cooperación, sino relaciones estrictamente jurídicas entre dos sociedades, actuando como si fueran soberanas. Pero aceptada la jerarquía, el Estado reconocía una deuda pendiente (de ahí, la indemnización) al mismo tiempo que se procedía a una especie de contratación de servicios.

5. Lo paradójico es esto: que precisamente en la época en la que la Iglesia y el Estado se autoconciben como sociedades separadas y autónomas y sin relaciones jerárquicas (la Constitución del 78) la formalización jurídica de la cooperación, que parece debiera ser mucho más clara, requiere más ficciones jurídicas, movimientos tácticos de la *falsa conciencia* y cesiones mutuas inconfesadas mucho más escandalosas que las exigidas en la época anterior en la que el Estado comenzaba por declarar sus fines subordinados (no sólo coordinados) a los fines superiores de la Iglesia romana.

La paradoja tiene su raíz, sin duda, en la naturaleza misma cultural e histórica de la Iglesia y del Estado, por tanto, en el proceso histórico de con-formación de sus fines respectivos. Pues estos fines no son independientes, ni estas sociedades son soberanas más que en el papel en el que se escribe la doctrina jurídica. La soberanía es una ficción jurídica más, la dependencia e interacción mutua de un hecho histórico y social. El Estado no puede fingir que originariamente se define como soberano e inmanente (ignorando, por tanto, en principio, como Estado aconfesional, a todas las confesiones) para pasar después a la fase de cooperación con la Iglesia. Pues esta «cooperación» es sólo un modo de redefinir las relaciones entre el Estado y la Iglesia, un modo muy aproximado sobre todo en el caso de la Iglesia católica. El Estado no coopera, por ejemplo, con la Iglesia en la conservación del patrimonio artístico eclesiástico, en la medida en que éste es también algo suyo (aunque a la vez lo es también de la Iglesia). Si la Iglesia coopera con el Estado en la enseñanza o en el orden público, es porque, sin

esta enseñanza u orden público, la Iglesia católica ni siquiera existiría.

Por consiguiente, tanto cuando se pide la supresión del impuesto o de la dotación de la Iglesia desde un radicalismo aconfesional estatal, como cuando se pide esto mismo desde el punto de vida del radicalismo confesional católico («pre-constantiniano»), la situación, a nuestros efectos, es la misma: una situación de *falsa conciencia.* Porque estas peticiones tienen sentido en el caso de confesiones nuevas o minoritarias que no están ligadas de hecho a la propia historia de España: en estos casos las relaciones jurídicas pueden ser más claras. Pero éste no es el caso de la Iglesia católica. Por ello resulta muy problemático englobarla como una «confesión más». El Estado no puede considerar ajena a la Iglesia católica, y cuando coopera con ella está, en gran medida, simplemente operando por sí mismo sobre algo suyo. Ésta es la razón que explica que en el Concordato del 53 las relaciones jurídicas pudiesen alcanzar una mayor transparencia. En el Concordato se reconocía la identidad. Pero se reconocía bajo la forma de la subordinación de los fines del Estado a los fines superiores de la Iglesia. Esta forma es ya inutilizable en la época actual, en la cual la subordinación ya no existe. Ahora bien, tampoco cabe fingir una separación de objetivos. La separación es ideológica, y también vivirá en la *falsa conciencia* el catolicismo «preconstantiniano» (porque Constantino, de hecho, ha existido, y la Iglesia católica es lo que es por Constantino o por Recaredo). Y también vivirá en la falsa conciencia el republicano radical que pretende inhibirse de todo cuanto tenga que ver con el clero o con la religión.

Acaso la única situación en la cual la *falsa conciencia* podría reducirse casi a cero en este terreno, fuera una situación en la que pudiera hablarse de una subordinación (o asimilación) de los fines *sobrerracionales* de la Iglesia a los fines *racionales* del Estado. Sin embargo, para llegar a esta situación serían precisas transformaciones culturales y sociales que están todavía muy lejos de poder tener lugar. Mientras tanto la *falsa conciencia* será el resultado obligado de la voluntad mutua de cooperación. Y, por ello, acaso a largo plazo, la resolución de la cuestión que venimos debatiendo no consista tanto en pedir que se suprima el impuesto (o dotación religiosa), o por el contrario, en lograr que se incremente, cuanto en pedir que se ajusten las cuentas, en función de las razones, cada vez más sutiles, aunque probablemente ficticias que puedan aducirse en cada caso (es decir, puntualmente, más que globalmente) para justificar la mutua voluntad de «cooperación».

CUESTIÓN 11.ª

LA RELIGIÓN EN LA HUMANIDAD DE LOS 5.000 MILLONES

1

La «humanidad de los 5.000 millones» y la religión: alcance de la problemática encerrada en esta copulativa

1. Hablamos de la religión en la «humanidad de los 5.000 millones» para referirnos a la humanidad en la época presente, pero de suerte que el «presente» sea *más* que una mera marca en el tiempo métrico y sea *menos* que el presente tal como es caracterizado desde coordenadas que, aun siendo muy distintas (época del imperialismo, época de la libertad generalizada o de la emancipación democrática de la humanidad, época postindustrial, época postmoderna, tercera ola...) envuelven, de un modo más o menos explícito, una filosofía de la historia con la que, inicialmente al menos, no quisiéramos comprometernos del todo al plantear la cuestión de la religión «hoy». La denominación del presente por los 5.000 millones parece más neutra en tanto se atiene a la mera cantidad factual humana, una cantidad por otra parte, cuya significación no puede ser pasada por alto por ninguna filosofía de la historia. En efecto, la neutralidad cuantitativa significa mucho en relación con el concepto unívoco de «humanidad» al que nos referimos. No es una cantidad meramente genérica (un dato externo, grosero, al lado de características *cualitativas* al parecer más finas: la época de la libertad, etc.), puesto que la cifra de los 5.000 millones en tanto se construye tomando como unidades a los individuos humanos constituye ya, desde luego, una forma de totalización (aunque sea como total, πᾶν, más que como todo,

ὅλον) que ya no es metafísica, sino *positiva;* que además, sólo puede llevarse a efecto desde una cultura que dispone de censos mundiales, de métodos estadísticos, de computadoras. Éstas nos dicen, por ejemplo, que el número de católicos —la religión más numerosa de la Tierra a la que siguen la islámica, la protestante, la budista, la china y la ortodoxa— se sitúa, en 1985, en los 850,952 millones de creyentes, un 17,60 % de la población total del mundo y que este número crece en términos absolutos débilmente —en lo que va de siglo, ha crecido más que la media del crecimiento de la población— aunque en términos relativos ha descendido suavemente desde 1980 —17,92 %— hasta 1985 —17,69 %. Además, los 5.000 millones no son un rasgo puramente material o genérico de la humanidad, como hemos dicho, puesto que sólo hoy la humanidad ha alcanzado sincrónicamente esta cantidad de individuos. Por consiguiente, los 5.000 millones definen interna y formalmente el «hoy» y con razón se celebró en 1987 el nacimiento del niño simbólico 5.000 millones. En tercer lugar, la totalización demográfica «hoy» incluye una totalización histórica, que no es homogénea, sino que contiene las modulaciones de la propia cantidad cuando la situamos, como se hace ordinariamente, en el conjunto de las curvas estimadas de evolución demográfica de la humanidad. Según cálculos generalmente aceptados: 8.000.000 en el Neolítico; 300.000.000 en la época de Augusto; 800.000.000 hacia 1750; 2.500.000.000 en 1950 —sin que esta curva pueda extrapolarse. En cuarto y último lugar, la totalización cuantitativa actual, lejos de ser grosera, contiene, en su propia estructura estadística, la forma misma del proceso humano. Pues 5.000 millones no es el cardinal de un colectivo fijo, sino la estimación de un colectivo estadístico que designa una masa fluyente, en la que en cada hora, desaparecen millones de individuos a la vez que aparecen otros en una cantidad aún mayor. En cada siglo, el recambio ha sido prácticamente total sin perjuicio de que ese colectivo sea totalizado como una unidad global. El recambio completo de los componentes individuales (cuasi partes materiales) no implica un recambio de las grandes formaciones culturales (entre ellas las religiosas) en las cuales los individuos están engranados. Pero tampoco estas formaciones son indiferentes a aquel recambio, sobre todo cuando se tiene en cuenta las variaciones diferenciales del colectivo total, los 5.000 millones.

Estamos, en resolución, ante una situación muy clara en la que se nos manifiesta la rudeza de la distinción entre *cantidad* y *cuali-*

dad (en el contexto de la consabida «ley de la transformación de la cualidad en la cantidad») como si *cantidad* y *cualidad* fuesen dos estratos diferentes acumulables (como una materia y una forma hipostasiadas), y como si la cantidad humana —para hablar de nuestro asunto— no presupusiese ya, a través de las unidades que son los hombres, las formas de los organismos individuales y sus relaciones estructurales. En particular, y teniendo en cuenta precisamente la naturaleza de esas formas y estructuras, la caracterización de nuestro presente por los 5.000 millones de hombres implica inmediatamente una relación a su pretérito y a su futuro. Pues estas unidades son más bien de naturaleza *vectorial,* es decir, están tomadas en un momento o corte de su trayectoria, y están dirigidas u orientadas (como las ánimas de los fusiles de ejércitos enfrentados) no ya en una dirección uniforme, sino en direcciones múltiples, que forman *dominios* diferentes en el conjunto del colectivo total. El análisis de las implicaciones encerradas en estos 5.000 millones (por ejemplo, los modos tecnológicos de producción y distribución de alimentos, sin los cuales las formas de las mismas unidades se disolverían) podría llevarnos a recomponer muchos más contenidos de nuestra cultura presente que los que podrían recomponerse a partir de una caracterización fundada en criterios cualitativos aparentemente más finos (espirituales o culturales).

Y no solamente los 5.000 millones significan mucho en la idea de humanidad: también significan mucho en relación con la idea de religión —en modo alguno constituyen un dato que, aunque antropológicamente fuese importante (como pudiera serlo el número total de glóbulos rojos), resultase ser irrelevante en cuanto a sus implicaciones religiosas. Pues casi todas las religiones terciarias, por su proselitismo, tienden a favorecer una política social de incremento demográfico, opuesta al control de la natalidad —y precisamente la correlación positiva o negativa entre las normas religiosas y los resultados efectivos de esa política, constituye una excelente medida de la implantación social de las religiones de referencia. Algunas religiones soteriológicas, por su parte, incluyen entre sus dogmas indicaciones muy precisas sobre el número global de individuos que van a ser elegidos por Dios, y ligan el fin del mundo al cumplimiento de este número —por lo que, indirectamente, tales confesiones podrían tener alguna incidencia, por insignificante que sea, sobre la cantidad humana. Asimismo, sabemos que los ritmos de crecimiento de las religiones socialmente bien arraigadas son variables dependientes de los ritmos de creci-

miento de esas sociedades (lo que dice mucho de los mecanismos de la «*propagación de la fe*»). *Y esto nos conduce inmediatamente* a considerar la fórmula «religión de los 5.000 millones» como una fórmula en sí misma engañosa (en cuanto sugiere una pacífica unidad), si no se la interpreta como mera abreviatura de esta otra (que no va en sentido nominalista, puesto que sigue operando con universales disyuntos y además enfrentados entre sí): clase «cociente» del conjunto «5.000 millones de hombres» por la relación de equivalencia «copartícipes de una misma fe» o «correligionarios».

2. Partiendo, por tanto, de los datos cuantitativos y descomponiendo esas cantidades según todas las configuraciones que se estimen pertinentes (descomposición que matemáticamente es siempre legítima en virtud de las propiedades asociativa y conmutativa de la adición) pueden reobtenerse por extrapolación o por interpolación conclusiones probables del mayor interés relativas al comportamiento religioso de la humanidad de los 5.000 millones, en un futuro más o menos próximo, en función del comportamiento en las diversas series temporales pretéritas y según las diversas «factorizaciones» utilizadas. No solamente las curvas demográficas de la evolución de diversas configuraciones culturales pueden ponerse en correlación con las correspondientes religiones, sino tambińe, en particular, las configuraciones poblacionales que quepa establecer en función del tipo preferencial de agricultura (la agricultura del trigo con el cristianismo, la del arroz con el islamismo, la del mijo con el budismo) o con el tipo preferencial de transporte, o de tejidos utilizados o en la indumentaria. El estudio de las correlaciones empíricas entre las religiones de la «humanidad de los 5.000 millones» y las configuraciones según las que esta cantidad puede descomponerse, es una tarea siempre abierta a la investigación y cuya importancia se apoya en la consistencia misma de los resultados correlacionados que puedan irse obteniendo. Y aún cuando, desde la perspectiva de las prospecciones de mercado de una empresa editorial multinacional, pongamos por caso (prospecciones a medio plazo del mercado de Biblias o Coranes) o desde la perspectiva de la política electoral de un partido parlamentario, o de una confesión religiosa (en tanto trabaja a corto o medio plazo) los métodos estadísticos sean los métodos obligados y casi únicos para el análisis racional de nuestro enunciado titular (la religión en la «humanidad de los 5.000 millones») en cambio, una perspectiva filosófica que incluye una perspectiva de largo plazo, los métodos

estadísticos han de entenderse como métodos de estructuración dados en el plano fenoménico, indispensables, eso sí, e indicativos de los lugares en los que poder determinar los nexos causales que ligan las religiones a las diferentes configuraciones de la humanidad actual. Lo que ocurre es que las perspectivas a corto y medio plazo se refunden y recomponen casi inmediatamente cuando se las considera desde las perspectivas de largo plazo. Y, lo que es peor, los pronósticos que se formulan quedan siempre situados ambiguamente en una zona que tiene una apariencia empírica pero que, en el fondo, es ideológica. Pues la interpretación a largo plazo de las tendencias empíricas observadas son siempre extrapolaciones de un campo fenoménico y no pueden ser tomadas como derivadas de auténticos fundamentos. Son extrapolaciones que, precisamente por basarse tan sólo en datos recogidos en el campo de los «fenómenos», están casi siempre inspiradas por intereses propagandísticos más o menos explícitos o por otras disposiciones generales que siguen careciendo de capacidad para ponernos en la dirección de una auténtica vía de *regressus* que permita «coger por detrás» al plano fenoménico en su conjunto (un plano que es, en todo caso, ineludible). Tomemos, como ejemplo muy a mano, las reiteradas observaciones en torno a la tendencia a la «recuperación relativa» de las confesiones cristianas en las décadas finales de nuestro siglo. El cristianismo, se dice, se mantiene firme en Europa y en América —pero se extiende en África (Donald MacGavran, fundador de la *Fuller School of World Missions,* mantiene que el África subsahariana está alcanzando la condición de «tierra cristiana», un poco a la manera como le aconteció a Europa entre los años 200-1000). Y, lo que a muchos causará más sorpresa, en China. (Según estimaciones de Christian Communities Ltd., de Hong Kong, cabe estimar en 35 a 50 millones el número actual de creyentes cristianos chinos.) Esta tendencia expansiva produce una natural alarma en quienes están situados en posiciones racionalistas, puesto que ellos tenderán a ver en aquella tendencia la expresión de una peligrosa actitud neofundamentalista, una suerte de renacimiento de la época medieval (así, Paul Kurz, *The Growth of fundamentalism World-wide,* artículo que abre el colectivo: *Neofundamentalism. The Humanist Response,* presentado por The Academy of Humanist, Buffalo-New York, 1988). En cambio, otras interpretaciones (acaso desde un pesimismo confesional interno) verán estas tendencias expansivas como muy superficiales, pues ni sería el cristianismo lo que efectivamente se extiende, sino la cultura occidental (en África

o China), ni sería el cristianismo lo que permanece con vida auténtica en Europa, sino un transformado suyo que ni siquiera es anticristianismo. Porque ya ni siquiera se discuten los dogmas bíblicos o los ritos católicos, sino que sencillamente, se los toma como hermosos mitos (o como rituales cambiables o prescindibles). No cabe hablar de anticristianismo: la situación es acaso algo peor, postcristianismo. «Yo diría —escribe Mario Gozzini, después de citar las palabras de Pablo VI a Albert Cavallari, en una famosa entrevista del *Corriere de la Sera* («la Iglesia está en un mundo que ya no cree»)— que se trata de un mundo cada vez menos anticristiano [aparece cada vez más fundada la hipótesis que afirma que las persecuciones sistemáticas promovidas desde el poder, están suavizándose en virulencia] y cada vez más postcristianas» (en el colectivo *La muerte de Dios,* con prólogo de J. M. G. Caffarena, Edicusa, Madrid, 1968).

La determinación de los nexos causales que puedan intervenir en nuestro caso, sin embargo, dada la naturaleza del material que tenemos entre manos, obliga a regresar a territorios que resultan ser excesivamente abstractos cuando se contemplan desde la perspectiva pragmática de un cálculo comercial o electoral. Pero estos «territorios abstractos» son los que verdaderamente importan cuando nos situamos en la perspectiva de la filosofía, y esto dicho sin excluir la posibilidad de que el mismo tratamiento filosófico de la cuestión pueda arrojar, de hecho, alguna luz sobre el alcance de los métodos estadísticos propios de la sociología de la religión. Nosotros no pretendemos oponer dicotómicamente los métodos estadísticos de prospección a los métodos filosóficos, sino oponerlos a la manera como se oponen, en este caso, las estructuras fenoménicas y las estructuras esenciales. Por ello, el *regressus* hacia los factores teóricos atribuibles a la religión, no lo entendemos como una vía de escape respecto de los métodos científicos que nos pusiese de golpe en el otro «terreno»; es sólo una forma de reconsideración de los mismos métodos científicos y de sus resultados fenoménicos. Pues no solamente éstos ofrecen la «escala» en la que los términos de la cuestión esencial se recortan; también ocurre que la reaplicación de las diversas teorías construibles en este plano esencial a los mismos procedimientos sociológicos de tratamiento estadístico, constituye una perspectiva crítica interna de estos procedimientos sociológicos y, por tanto, algo que sigue manteniéndonos muy cerca de los mismos. En realidad, lo que ocurre aquí es que el planteamiento filosófico y el estadístico se comportan

según la relación propia del *regressus* y del *progressus*, del método descendente que conduce de los «principios» a los fenómenos y del ascendente que conduce de los fenómenos a otros fenómenos y a los «principios». Pero el *regressus* y el *progressus* no conducen siempre a resultados confluyentes.

En realidad, lo que nos pide el planteamiento filosófico de la cuestión («la religión en la humanidad de los 5.000 millones») es el *regressus* a los factores elementales o primitivos, a la estructura esencial, que pueda jugar en la evolución de esa humanidad y de esas religiones. Se trata, por tanto, de un *regressus* inexcusable, por arriesgado que sea, a los principios de la filosofía de la historia y a los principios de la filosofía de la religión. Unos principios o factores que, de hecho, estarían siendo supuestos, aun cuando sea de modo implícito, por quien quiera que formule la cuestión, en general, en términos no exclusivamente aleatorios. Por consiguiente, nuestro requerimiento puede reexponerse en términos menos pretenciosos, diciendo que no es otra cosa sino el requerimiento de que se expliciten los principios que todo el mundo utiliza cuando se enfrenta, aun estadísticamente, con la cuestión general, acerca del rumbo que puede corresponder a las religiones en una humanidad que en 1987 ha alcanzado ya la cantidad de 5.000 millones de individuos. Esto significa: 5.000 millones de lectores potenciales (para *El Correo de la UNESCO*, por ejemplo), 5.000 millones de cuerpos, o de bocas (para la FAO), o 5.000 millones de almas para una confesión religiosa con pretensiones ecuménicas. En efecto, cualquier pronóstico sobre el futuro de la religión, cuando se formula a largo plazo (es decir, cuando rebasamos los límites de las extrapolaciones toleradas por el método sociológico en el análisis de tendencias), puede considerarse, en general, como inspirado por una axiomática implícita. Una axiomática que define una teoría de la religión, comprometida en la determinación de las conexiones entre la «Humanidad» y sus «dimensiones» religiosas. Y si esto es así, será también obligado ensayar la perspectiva recíproca, a saber, la que nos inspira a comenzar por la enumeración de las principales axiomáticas —o teorías pertinentes (según criterios internos. *vid. infra*)— a fin de explorar los pronósticos de «largo alcance» que sobre el porvenir de la religión puedan derivarse de ellas. Cuando los pronósticos derivados de las diversas axiomáticas o teorías sean también, en todo o en parte, distintos entre sí (es decir, cuando no se dé el caso de que, cualquiera que fuese la axiomática adoptada, las consecuencias pronósticas fuesen

siempre las mismas) entonces, por obvias y aun triviales que sean estas consecuencias, cabrá mantener la conclusión de que hemos alcanzado una escala adecuada (o, al menos, no enteramente inadecuada) para el planteamiento del problema.

Tratamos, en resolución, de «poner a trabajar» a los «factores» que consideremos elementales o fundamentales, no sólo desde el punto de vista de la filosofía de la historia adoptada, sino también desde el punto de vista de la filosofía de la religión presupuesta. Si no presupusiéramos ninguna, entonces la cuestión debería ser sencillamente eliminada, como cuestión filosófica; podría ser reducida al marco de los planteamientos estadísticos sociológicos. No se trata, sin embargo, de *repetir*, por nuestra parte, nuestras premisas filosóficas en relación con la historia o con la religión, puesto que, en virtud de la realimentación (o causalidad circular) que media entre los procesos religiosos y los históricos, en general, el hecho de hacer jugar a los factores respectivos en un contexto universal, como el que viene impuesto por el propio ecumenismo de las religiones terciarias, abre perspectivas insospechadas. A fin de cuentas, es un modo de poner en movimiento componiéndolos con otros, ciertos principios a los cuales, por lo menos, se les da la ocasión de manifestar eventuales virtualidades que, al margen de este movimiento, permanecerían ocultas.

2

Planteamientos causales que podrían considerarse inadecuados para la formulación de la conexión entre la religión y «la humanidad de los 5.000 millones»

1. Fundamos la raíz de esta inadecuación en la misma unilateralidad de los planteamientos de referencia, unilateralidad que haremos consistir, de acuerdo con el párrafo precedente, en la eliminación de una de las dos líneas de influencia a través de las cuales tendría lugar la conexión de los términos mismos de nuestra cuestión (religión, humanidad). En un primer grupo de estos planteamientos inadecuados, incluiríamos a todos aquellos que procedan, de un modo u otro, como si la religión hubiese de ser tomada no

sólo como variable independiente, sino como la perspectiva subordinante, lo que tendría lugar, principalmente, mediante la atribución de una verdad ahistórica (sea metafísico teológica, sea biológico genética) a la religión, ya sea globalmente, ya sea específicamente considerada. En un segundo grupo, incluiríamos a todos aquellos planteamientos que proceden como si la religión fuera, en todo caso, una «magnitud» que habría de ser tratada como subordinada por entero a terceras legalidades que presidieran el proceso histórico (lo que tendría lugar, principalmente, aunque no exclusivamente, mediante la atribución a las religiones de una «falsedad ontológica» de fondo; por ejemplo, considerándolas como episodios de la *falsa conciencia,* de una «conciencia alienada», cuanto a sus pretensiones; viendo a las religiones como superestructuras derivativas, sin perjuicio del eventual reconocimiento de un cierto dinamismo propio, y aun de unas determinadas funciones dentro del sistema social de referencia).

Dicho de otro modo más breve (a riesgo de incurrir en excesivo esquematismo): el primer grupo de planteamientos inadecuados (según nuestro criterio) comprende a todos aquellos que adoptan el punto de vista de la filosofía de la religión, como punto de vista que hubiera de presidir la filosofía de la historia; el segundo grupo, comprenderá a todos aquellos planteamientos que tienden a adoptar el punto de vista de la filosofía de la historia (laica) a fin de tratar de dar cuenta desde él de los problemas de la filosofía de la religión. La inadecuación de la que hablamos toma ahora la forma, o bien de un tratamiento de la filosofía de la religión como una disciplina que tuviese principios propios, en sí mismos ahistóricos (como si la religión pudiera ser enjuiciada desde la Ontoteología), o bien de un tratamiento de la filosofía de la historia como una disciplina dotada de principios propios de naturaleza «laica» (como si la humanidad pudiera ser entendida como una totalidad previa al conjunto de sus componentes, entre ellos la religión).

2. He aquí los principales planteamientos que consideramos inadecuados por la unilateralidad «religiosa» de su perspectiva.

A) Ante todo, los planteamientos llevados a cabo desde premisas que pretenden ser estrictamente filosóficas, es decir, filosófico-religiosas, las premisas que de un modo u otro se basan en la doctrina de una «religión natural», o filosófica. Aquí, incluiremos desde luego, ante todo, los planteamientos tradicionales, los de la Ontoteología y también los de la filosofía de la religión en el sentido de Max Scheler de lo eterno en el hombre. También inclui-

remos la teoría de la religación, pero también, y, por otro lado, aquellas doctrinas que fundan el naturalismo religioso en premisas diametralmente opuestas, como es el caso de los planteamientos sociobiológicos, en el sentido de E. O. Wilson. De un modo u otro, lo que cuenta, a nuestros efectos, es la concepción de la religión como una «dimensión del ser humano» donde quiera que ella arraigase como una necesidad básica (espiritual o biológica, según que esa necesidad se atribuya a una religación trascendental o bien a un «gen trascendental»); necesidad básica para cada uno de los individuos del conjunto de los 5.000 millones —y, por supuesto, de las sociedades formadas por los diversos subconjuntos del conjunto global. Es evidente que, supuestas estas premisas, los pronósticos acerca del *curso* de las religiones en la humanidad viviente (presente y futura) tendrán que ser de signo muy favorable a la religión: una necesidad básica no podrá desaparecer, ninguna de las acechanzas procedentes de otros lugares de la cultura humana prevalecerán contra ella, todos los demás contenidos de la cultura humana habrán de plegarse, de un modo u otro, a esa necesidad básica de la religión. Es cierto, por otra parte, que esos factores genéticos de las religiones que se supone determinan una conducta social de tipo moral altruista, a los que se refiere E. O. Wilson, tendrán más que ver con la moral que con la religión estricta (vid. *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, 1935). Podrá asegurarse, por tanto, una presencia permanente de la religiosidad (o al menos de los factores que estarían a su base) en el orden esencial. Porque en el orden fenoménico, las premisas conceden la posibilidad del eclipse, o caída en el «olvido de Dios»; y su sustitución por otros factores que desempeñarían el oficio de sucedáneos. La metodología abierta por estas premisas se resuelve sobre todo, por un lado en una investigación tendente a la identificación de esos sucedáneos, y, por otro lado, en la reinterpretación de cualquier fenómeno positivo que tenga alguna «conexión de contigüidad» con la religión, por aberrante que él sea (satanismo, por ejemplo), a la luz de la tesis de referencia.

B) Pero, sobre todo, los planteamientos llevados a cabo desde premisas que son propiamente religiosas (de Teología dogmática, especialmente si se trata de una confesión calvinista o luterana) —lo que no excluye que puedan y aun deban ser recogidas por alguna tradición filosófica, ahora de sentido fideísta. Mientras que en el grupo A) es la idea de una religión natural la que delimita el horizonte, en este grupo B) la idea de religión natural puede inclu-

so llegar a eclipsarse, hasta el punto de llegar a ser considerada *como un mero artefacto escolástico (y no ya desde el ateísmo, sino,* por el contrario, desde la fe religiosa más militante). Tendremos que dejar fuera de nuestro campo perceptual a los pronósticos demasiado positivos llevados a cabo por dogmáticas concretas (como la profecías al estilo de Hugo Benson en la obra, en otros tiempos famosa, *El amo del mundo:* poco antes de la venida del Anticristo, la humanidad habrá debido alcanzar un grado de descreimiento casi absoluto). Y tenemos que dejarlos fuera porque estos pronósticos carecen de todo fundamento filosófico (materialista). En cambio, aún desde premisas confesionales también muy precisas, cabe mantener posiciones que, aun siendo dogmáticas, tienen traducción filosófica bastante clara. El punto central es la conexión entre la Fe religiosa y la Gracia: la Fe es un don del Espíritu Santo y Dios concede la Gracia a quien Él quiere. Quienes mantienen estas premisas podrían incluso considerar blasfemos —por lo que tiene de intento de someter la actividad divina a la lógica de la evolución de las cosas humanas— a todos los que se atreven a formular pronósticos relativos al futuro religioso de la «humanidad de los 5.000 millones». El Espíritu sopla donde quiere —lo que, en términos filosóficos, equivale a decir que el futuro de la «humanidad de los 5.000 millones» es enteramente aleatorio. Cuando ese futuro no se nos muestre como enteramente aleatorio, ello será debido a que no estamos hablando propiamente de religión, sino de otras cosas más o menos entretejidas con ella. Es cierto que esta tesis sobre la Gracia, era compartida por los teólogos católicos —sólo que éstos, además, solían aceptar, de algún modo, la doctrina de la religión natural (lo que compensaba claramente sus tesis estrictamente místicas).

Podría afirmarse por último, que mientras los planteamientos del grupo B), al menos los más radicales, tienden a considerar imposible, y aun blasfemo, cualquier pronóstico sobre el *curso* que a la religión auténtica pueda corresponder en la futura «Humanidad de los 5.000 millones», los planteamientos del grupo A) aunque tiendan a dejar «en manos de Dios» (de su «ciencia media», o acaso de su «ciencia de simple inteligencia») las cuestiones relativas al futuro de la religión revelada, sin embargo creen poder pronosticar algo sobre la roca firme de la religión natural.

Desde nuestras coordenadas, tanto los planteamientos conservadores del grupo A), como los planteamientos negativos (o críticos a todo tratamiento racional de la cuestión) del grupo B), tienen

que ser rechazados. Los planteamientos del grupo A) porque piden el principio, dado que postulan *a priori,* respecto de los restantes contenidos antropológicos, una presencia constante de la religión natural (dando por supuesto, además, que ésta sea distinguible de las religiones positivas). Se disponen además a interpretar cualquier fenómeno, incluso los «falsadores», como indicios de verificación o como argumentos a favor de la tesis. Los planteamientos del grupo B), porque ellos constituyen también un puro apriorismo, que contradice los hechos: carece de todo fundamento afirmar que las religiones no tienen (al menos en lo que se refiere a algunos de sus contenidos) leyes de propagación o de retracción expresables en términos empíricos (leyes muy similares, a veces, a las que presiden, por ejemplo, la propagación de la Coca-Cola). No son, por tanto, aleatorias *a priori* las conexiones que las religiones mantienen con los 5.000 millones de hombres. Y deberá estimarse como un mero recurso cautelar *ad hoc,* la salvedad de que en el supuesto de que los fenómenos religiosos siguieran ciertas leyes de evolución, entonces no podrían ser considerados como fenómenos estrictamente religiosos. Con todo, el fundamento de esta salvedad no nos parece enteramente gratuito, porque efectivamente no nos parece legítimo confundir el *cuerpo* de una religión con su *núcleo,* en el sentido en que venimos empleando estos términos. (Vid. *El animal divino*, p. 104.)

3. También los planteamientos de la cuestión llevados a cabo desde las premisas de una filosofía de la historia de signo *laico* o, incluso, irreligioso, se dibujan en diversas direcciones que pueden ponerse en paralelo con aquellas que hemos considerado en el grupo precedente:

C) En primer lugar, en efecto, consideraremos las premisas características de esa filosofía de la historia colindante con el materialismo que concibe a la Humanidad como un todo que atraviesa etapas diversas, pero tales que puedan ser ordenadas en una dirección ascendente («progresismo»): Lametrie, Holbach, Helvetius, en el siglo XVIII; pero también Büchner o Moleschot, por un lado, o Comte, Draper o Marx por otro, en el siglo XIX. En nuestro siglo, esta ideología está ampliamente difundida, ya sea en versiones liberales —tipo B. Russell, N. R. Hanson o bien, en la versión del humanismo liberal de Paul Kurz o de Gerald Larrue —Chairman del Comité de redacción de *Free Inquiry* para el Committe for The Scientific Examination of Religion— sea en versiones comunistas (tipo Lenin o Jakob). Desde esta filosofía de

la historia, es frecuente considerar a las religiones como episodios, acaso necesarios, propios de las etapas primerizas de la evolución de la humanidad («salvajismo», «estadio teológico», «prehistoria de la humanidad») o bien como resultados del influjo pernicioso de grandes impostores (era la tesis de Volney, o de Holbach). Con el progreso de la Historia, la religión, en sus diferentes formas, iría perdiendo importancia. Una política educativa adecuada podrá barrer las últimas nieblas residuales que permanezcan en las etapas más avanzadas. Y en resolución, desde estas premisas, se llegará lógicamente a la conclusión de que la «humanidad de los 5.000 millones» está orientada en la dirección irreversible que nos conduce a la total ilustración de la razón, individual y colectiva. Por tanto, que los días que les quedan a las religiones están contados.

D) En segundo lugar, tendremos que referirnos a aquellas otras concepciones de la historia que, aunque se han desprendido de la «ley del progreso» (sin renunciar siempre, por ello, a la totalización de la Historia) siguen considerando a las religiones como «superestructuras». Formaciones culturales que emanan de los mecanismos subjetivos, individuales o sociales del sustrato humano (alucinaciones, *nomina numina,* historia colectiva o simplemente, *fantasía mitopoyética*, o *cámara oscura* de la conciencia): sustratos que no hay por qué adscribir necesariamente a las etapas primitivas de la humanidad. Ahora, los sistemas según los cuales podrá ser concebido nuestro presente, serán mucho más variados, menos uniformes y, por ello, también las premisas desde las cuales podrá enfocarse la cuestión del porvenir de la religión habrán de ser más variadas. Una de las mejores formulaciones (en lenguaje feurbachiano) de este tipo de concepciones nos la ofreció Marx joven, en su *Introducción a la filosofía hegeliana del derecho:* «El hombre —decía Marx— no es un ser abstracto, fuera del mundo. El hombre es el mundo del *hombre,* Estado, sociedad. Este Estado, esta sociedad, produce la religión, que es como una conciencia del mundo al revés, porque ellas mismas constituyen un *mundo al revés.* La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica expuesta en forma popular, su pundonor espiritual, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón universal de consolación y de justificación. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la esencia humana no posee verdadera realidad. Así pues, la lucha contra la religión es mediatamente la lucha contra este mundo del que la religión es el *aroma* espiritual». Marx saca como consecuencia que

«la crítica del cielo se transforma en crítica de la tierra, la crítica de la religión en crítica del derecho, y la crítica de la teología en crítica de la política». Y, precisamente por ello, la política religiosa de muchos partidos marxistas posteriores pudo utilizar una estrategia de evitación de ataques frontales a la religión, considerándolos como remedios meramente sintomáticos o superestructurales. Pues cabía suponer que estos síntomas (que además, eventualmente, podrían ser desviados en una dirección progresista) remitirían espontáneamente, una vez removida su base histórica de índole económico social.

No resulta difícil admitir que quienes utilicen premisas del tipo C) o del tipo D) obtendrán previsiones relativas a las vicisitudes probables de las religiones en los siglos venideros, enteramente paralelas a las que se obtienen respectivamente de las premisas de tipo A) y de tipo B). Las premisas A) y B) conducen a conclusiones paralelas, aunque de sentido contrario (las premisas A sugieren un porvenir asegurado, para las religiones; las premisas B sugieren un porvenir nulo). En cambio, tanto las premisas D, como las C, terminan diciendo que sólo cabe mantenerse en el terreno de la mera conjetura, o en el de los cálculos más o menos probables (aunque cuando éstos puedan descansar en fundamentos opuestos). Ahora bien: tanto interés como pueda tener la constatación de estos nexos lógicos, lo tendrá el constatar los nexos recíprocos: pues quien abriga opiniones más o menos firmes, aunque sectoriales, relativas al porvenir de las religiones ¿no es muy probable que tienda, al menos implícitamente, a identificarse precisamente con algunos grupos de premisas que hemos distinguido, más que con otros? De aquí, la importancia de la tarea de delimitar y criticar las axiomáticas que pueden estar actuando en el fondo de las opiniones más comunes en torno a la cuestión presente (la religión en la «Humanidad de los 5.000 millones»).

Refiriéndonos ahora a las premisas del grupo C: sus puntos débiles, en función de los servicios que de ellos esperamos puedan prestar en el planteamiento de nuestra cuestión, hay que ponerlos primero en la idea genérica misma de progreso presupuesta, y segundo, en la idea específica del progreso implicada en la presuposición de que las fases más altas de la serie, son precisamente aquellas que han de excluir a la religión, en todas sus formas.

Por lo que respecta al primer punto, nos limitaremos a subrayar la ambigüedad implícita en los usos ordinarios de la idea de progreso, ambigüedad derivada de la confluencia incontrolada y

no siempre admisible entre una idea lógica de progreso y una idea axiológica. En efecto: suponemos, desde luego, que la idea de progreso tiene un formato lógico preciso susceptible de ser ejercitado correctamente en materias categoriales muy delimitadas. Desde esta perspectiva, progreso no dice, en sustancia, otra cosa sino una ordenación de un conjunto (finito o infinito) de términos dados, según alguna relación asimétrica y transitiva capaz de constituir una serie. En este sentido, hablamos de una serie o progresión geométrica, o del progreso, en el conjunto de la evolución cósmica de los pesos atómicos de los elementos y superelementos, cada vez más complejos, de la Tabla periódica; o también del progreso de la serie creciente de los valores que expresan la velocidad que han ido alcanzando los vehículos utilizados por el hombre, desde la carreta de bueyes hasta el avión a reacción. Pero progreso, en sentido axiológico, es tanto como la asignación de los valores con signo positivo a ciertos términos de la serie y de los contravalores, o al menos valores inferiores, a otros términos que no tienen por qué corresponder necesariamente con los términos más bajos de la serie lógica. En algunos casos, la velocidad mayor en el transporte supone sin duda un progreso (en sentido axiológico: económico, por ejemplo) respecto de la velocidad menor; o una mayor temperatura, implica un progreso en el sentido de los valores vitales biológicos en cuanto a la facilidad de germinación de semillas o del mayor bienestar de los trabajadores. Pero es obvio que esto no puede generalizarse, aun en las situaciones en las cuales al menos en ciertos tramos de la serie, el progreso lógico de los términos corresponde a un progreso axiológico (situaciones que no son las comunes y E. F. Sumacher puso múltiples contraejemplos en su conocido libro *Small is beautiful,* Londres, 1973). Nos encontramos con puntos críticos a partir de los cuales el progreso lógico comienza a ser una catástrofe axiológica (los 20° son mejor para una germinación que los 11° y los 26° mejor que los 25°; pero acaso los 30° hacen que las semillas se degraden y con los 100° conseguimos que se destruyan). El «progresismo histórico» podría redefinirse precisamente como la concepción que se basa, de alguna manera, en el postulado de identificación del progreso lógico (en alguna de sus formas, o en muchas de ellas) con el progreso axiológico. Así, el mero progreso de la serie cronológica de los siglos (antiguos, modernos, actuales...) sería el indicio más seguro de un progreso axiológico: el siglo XIV sería «más avanzado» que el XIII, el XIX será «más avanzado» que el XVIII. Por ejemplo, en

la filosofía de la historia de Hegel, subyace acaso el supuesto de que la última filosofía es superior a las filosofías que la precedieron. El *Primum* no es el *Summum* sin duda, el progresismo histórico utiliza la idea lógica de progreso de un modo metafísico, es decir, sustantivando el conjunto de diferentes series o líneas de progreso lógico y refiriéndose a un fantástico «proceso global» como si en éste cupiese hablar de un progreso (una maniobra parecida a la que inspiró el argumento ontológico anselmiano en tanto se fundaba en la definición de Dios por el *crisocanon:* «Id quod maius cogitare no possit»; como si tuviese sentido sustantivar en un solo término al conjunto de los términos máximos de las diferentes series, como si todas ellas formasen una serie única). El progresismo histórico, por tanto, puede considerarse como el resultado confuso de por lo menos dos tipos de maniobras ilegítimas combinadas: las maniobras de extrapolación (o interpolación, en su caso) más allá de los valores críticos correspondientes a los valores axiológicos (que acaso son legítimos en un intervalo acotado de la serie) y las maniobras de sustantificación de las diferentes series en una supuesta totalidad global llamada «humanidad histórica». Pero los resultados de estas maniobras ya por separado, y mucho más en su conjunto, no podrían dejar de ser absurdos. Refiriéndose a los propios valores de la «cantidad humana»: es evidente que cabe hablar de un progreso demográfico en el sentido estrictamente lógico (aquí, aritmético) de la humanidad, desde los 8.000.000 estimados en el Neolítico, hasta los 300.000.000 de la época de Augusto y así, en sucesión, creciente, pasando por los 2.500.000.000 del s. XIX hasta los 5.000.000.000 del siglo XX. Incluso cabe pensar en principio, que este progreso demográfico (lógico) equivale ya, por sí mismo, a un progreso axiológico o éxito reproductor de la especie humana (de su *status* dentro del conjunto de los primates o los mamíferos). Pero lo que no es tan evidente es que este «progreso biológico» sea siempre indicio de un progreso axiológico de la especie humana, ni siquiera en el contexto de las demás especies con las que compite. Hay que tener en cuenta la coyuntura de las diversas series temporales. Pues en ningún caso sería legítimo extrapolar los valores ascendentes hacia un horizonte indefinido (un horizonte que equivaldría primero a llenar la superficie de la tierra de «pasta humana», para continuar después con una hominización «de los demás planetas» y al alcanzar el punto omega de Teilhard de Chardin, a la antropomorfización de todo el universo). Puede asegurarse, por tanto, con toda evidencia, que

esta aplicación de la idea de progreso a la cantidad humana es puramente mitológica. La serie progresiva ha de ser finita, y por tanto tendrá sentido la investigación de un punto crítico (en función del medio) k. Según esto un término *N*, aunque sea *mayor* que k, será también *peor*, y aun catastrófico. Otra cosa es el ponerse de acuerdo en el momento de la acotación de la franja en la que haya que poner este punto crítico, según las épocas consideradas. Más aún: el tratamiento de la cantidad humana en términos globales (como si la humanidad fuese el sujeto total que experimenta las variaciones de la cantidad) es también metafísico. Porque al sustancializar ese todo (la humanidad) tratándolo como si fuera un sujeto unitario, se procede como si hubieran desaparecido las contradicciones que cualquier totalidad comporta. Pero una totalidad no es meramente correlativa a un determinado subconjunto de partes (aquí, por ejemplo, los individuos); es correlativa también a las subtotalidades o partes de rangos distintos. En nuestro caso, los 5.000 millones de hombres deben ser considerados no sólo como una totalidad global (que se opone sin más a otras especies zoológicas) sino a la vez como una cantidad está distribuida inmediatamente en diversas subclases o círculos (los más obvios: las razas, sobre todo las poblaciones asentadas en áreas determinadas, África central, China, etc.). Y entre estas subclases o círculos no hay por qué suponer que no media, a su vez, una competencia capaz de determinar una evolución que se mantenga al margen de cualquier tipo de ley de Hardy-Weinberg. Los intereses vitales de cada círculo pueden exigir, en muchas ocasiones, precisamente el incremento de su población, lo que abrirá una contradicción paladina con los intereses de esa Humanidad que supondremos ya ha alcanzado su punto crítico. Estamos aquí ante un caso muy ilustrativo de la contradicción dialéctiva que media entre el todo y las partes.

Concluyamos, la idea de un «Progreso histórico de la Humanidad», en tanto es una idea metafísica, confusa e inconsistente, no puede, en modo alguno, tomarse como premisa para predecir una liquidación definitiva de los fenómenos religiosos (o, por el contrario, un auge de los mismos), aun en el supuesto de que hubiéramos demostrado que los valores religiosos son falsos (o, alternativamente verdaderos). En cualquier caso, quedaría por demostrar que los valores religiosos sean siempre falsos (o, alternativamente verdaderos) y, por tanto, como la moneda falsa que ha de terminar siendo despreciada al menos a largo plazo. El progresismo ilustrado acostumbraba a tomar en bloque todas las religiones positivas,

como si ellas formasen una unidad con atributos comunes. Este proceder es por completo discutible; a nuestro juicio erróneo. Porque «religión» sólo es la cifra de múltiples religiones en diferentes etapas de su desarrollo (religiones primarias, secundarias, terciarias); y en esas etapas, hay algunas en las que cabe hablar de valores religiosos verdaderos, absolutos; hay otras en las que los valores son falsos, absolutos; y unas terceras en los que los valores religiosos son verdaderos o falsos relativamente. En *El animal divino* hemos expuesto un esquema de desarrollo que es, en cierto modo, inverso del esquema de Comte. Comte, orientándose dentro de la Idea progresista, presenta las sucesivas fases y estadios de la humanidad como escalones hacia una verdad religiosa más clara, que culminará en la «Religión de la Humanidad». En *El animal divino,* en cambio, las religiones primarias son presentadas como las religiones «verdaderas», en absoluto; las religiones secundarias son las religiones absolutamente falsas —las religiones del delirio mitológico—, y las terciarias, aun siendo falsas, en absoluto, son relativamente verdaderas (en tanto son la negación de las secundarias). Por tanto, según el criterio de la verdad, no cabría decir (desde la perspectiva de *El animal divino)* que la evolución de las religiones constituya un progreso. Tampoco es una decadencia, pues no hay ninguna razón para pensar que las religiones primarias debieran haber permanecido siempre, como no hay ninguna razón para pensar que no puedan reaparecer en alguna otra circunstancia del modo más insólito.

En cuanto a las premisas del grupo D, nos parece bastante razonable decir que ellas no abren camino a ninguna tesis organizada, sobre lo que pueda ser el porvenir de la religión de la humanidad que hoy ha alcanzado los 5.000 millones. Las premisas del grupo D favorecen los planteamientos estrictamente sociológicos empíricos. Por descontando, no consideramos que esto sea un demérito.

3

Un planteamiento materialista de la cuestión

1. Según hemos dicho, el planteamiento de la cuestión titular («Perspectivas de la religión en la Humanidad de los 5.000 millo-

nes») tiene que partir de premisas muy determinadas (materialistas o *espiritualistas) concernientes a esa* «Humanidad» que ha alcanzado los 5.000 millones en 1987, y de premisas muy determinadas (materialistas o espiritualistas) concernientes a la religión. El planteamiento podrá ser considerado materialista cuando lo sean ambos tipos de premisas, así como la conexión establecida entre esos tipos. Procederemos esquemáticamente renunciando a ofrecer todas las premisas necesarias para atenernos a las que consideramos más importantes en cuanto *principia media* de la cuestión. Estas premisas, por abarcar tanto campos biológicos y sociológicos, como políticos, psicológicos e históricos, tendrán que estar formuladas en términos muy abstractos (en términos de *partes* y *todos* y no, por ejemplo, en términos de *organismos,* de instituciones o de sociedades).

I. Premisas concernientes a la «Humanidad de los 5.000 millones».

(1) La primera premisa que consideramos se refiere al entendimiento dialéctico de esa totalización «Humanidad de los 5.000 millones». Semejante totalidad no es un sujeto homogéneo, dotado de algún movimiento global al que hubieran de subordinarse sus partes. Sin que esto signifique que sólo existan esas partes, puesto que también hay que conceder una determinada realidad (no sólo distributiva, sino también atributiva, a partir de un cierto nivel histórico) a la «Humanidad» como un todo. Pero esta unidad esta en conflicto con la unidad de sus partes, y unas con otras. Cabría aquí reproducir algunas ideas de la Biología general, sin que por ello tuviéramos que reducir la Antropología a la Biología (puesto que la generalidad biológica de la que hablamos puede ser un género «posterior»). En este sentido, diríamos que, regularmente, el desarrollo de ciertas propiedades características de las «partes» de la Humanidad (individuos, pero sobre todo, pueblos, culturas, o la «clase universal») pueden tener intereses que se ordenan a la conservación del *todo,* y que, en cambio, no se ordenan a la conservación de la parte de referencia (o a las de otras partes implicadas); aunque tampoco descartamos que los intereses de estas partes puedan, en algún caso, ser los del todo y recíprocamente.

(2) Ni la «Humanidad de los 5.000 millones» ni sus partes, tienen, en cuanto *tales,* por sí mismas, como si fuesen sujetos de atribución «exigencias básicas» en sentido absoluto. Las «exigencias básicas» existen siempre en la relación de la Humanidad con

otras realidades (otras especies zoológicas, por ejemplo) y de sus partes en su relación con otras partes, o con otras realidades. Por lo demás, las «exigencias básicas» (en cuanto se intentan contraponer a las «exigencias superestructurales») no se manifiestan de un modo meramente genérico o indeterminado («hambre», «curiosidad», «religación») sino de modo específico, positivo y determinado por otras especificaciones previas, es decir, históricamente. Las necesidades de la Humanidad (o las de sus partes) son necesidades históricas.

(3) En consecuencia, y para cada «corte sincrónico» dado en la Humanidad (o alguna de sus partes) cabe definir la situación como el conjunto de las *tendencias* de las diversas partes, entendiendo por «tendencias» las orientaciones (vectoriales) de cada parte (y aun las del todo, como resultante) en tanto que dirigidas hacia la realización de determinadas secuencias más que de otras. (Estas *direcciones,* incluso las llamadas «propositivas» o teleológicas, no serían otra cosa sino la probabilidad de que se reconstruyan cursos similares a los que ya se han dado en el pretérito cuando se mantienen los mismos factores.) Como los factores varían en mayor o menor grado, las *tendencias* no son siempre convergentes, cooperantes o armónicas, sino que, en general, son contrapuestas, incluso cuando son semejantes.

(4) La Humanidad respecto de la multiplicidad de sus partes se desenvuelve como una *simploké*: ni todas las partes (o tendencias suyas) actúan con independencia de las demás, ni todas están ligadas a todas las restantes. Esto significa que hay que considerar como metafísica a toda fórmula que pretenda referirse a la «Humanidad» como un todo que experimente en su conjunto fases o rupturas globales («épocas disyuntas», «catástrofes absolutas», «revoluciones copernicanas de carácter universal», «olas»). Las castástrofes, rupturas, fases o revoluciones habrán de ir referidas a secuencias muy definidas; las catástrofes o rupturas globales sólo pueden entenderse a partir de factores exógenos (que, por cierto, eliminarían, cuando tienen una influencia global, el concepto mismo de ruptura).

II. Premisas concernientes a la religión.

Desde la perspectiva de una filosofía de la religión materialista tal como la que hemos dibujado en *El animal divino,* los *principia media* o «premisas de escala» que necesitamos para esta ocasión serían las dos siguientes:

(1) Ante todo, una premisa que reconozca, de algún modo,

una verdad objetiva a la religión, porque sólo de esta manera la religión podrá ser tratada como una magnitud real, con un peso o gravedad propios. Ésta es una tesis que resulta paradójica sólo para quien identifica la filosofía materialista de la religión con el proyecto de negarle toda verdad objetiva, reduciéndola a alucinación, error o fantasía mitopoyética (cualquiera que sea la fuente alegada: el interés de un grupo pequeñísimo de políticos o de sacerdotes, o acaso los mecanismos universales de un terror o de un miedo que actúa en todos los hombres cuando ellos están situados en unas coordenadas determinadas). Si esta Filosofía, radicalmente impía, fuera la única forma posible de comprensión materialista de la religión, habría que concluir diciendo que la religión no tiene una «ley propia» de desarrollo y que todas las previsiones que en torno a ella puedan hacerse serán indirectas y oblicuas —serán, por ejemplo, previsiones acerca del nivel de pobreza o de terror, producido por el Estado considerado acaso como motor principalísimo de los sentimientos religiosos.

El punto de apoyo para esta identificación entre el materialismo y la impiedad (como negación radical de toda verdad a las religiones) es bastante obvio, aunque negativo: las religiones terciarias. La verdad de la religión, tal como es propuesta emic por las religiones terciarias, no puede ser aceptada por una filosofía materialista de la religión. Pero ¿se sigue de ahí que no sea posible reconocer, desde el materialismo, una verdad objetiva a la religión? No, hasta que no se haya demostrado que no es posible atribuir a las religiones alguna verdad que se mantenga dentro del canon materialista —incluso en su versión más fuerte: la que entiende la verdad como identidad entre procesos que formalmente incluyen la corporeidad. Según este canon, no cabe filosóficamente reconocer ningún tipo de verdad, ni siquiera de sentido proposicional, a las religiones que fundan la suya en algún tipo de identificación mística entre los hombres y ciertos númenes incorpóreos, eminentemente el Dios infinito. Pero sí cabe reconocer al menos la posibilidad de una verdad a las religiones que tienen la forma de un trato con númenes finitos y corpóreos. Desde esta perspectiva, una filosofía de la religión materialista puede reconocer *sentido* a muchas religiones secundarias aunque ellas no sean verdaderas (Rudolf Carnap, decía que la proposición: «Existen dioses olímpicos» es falsa, pero tiene sentido, puesto que podemos ir al Olimpo a comprobar la existencia de esos dioses); y puede reconocer no sólo *sentido,* sino *verdad* (y verdad históricamente necesaria) a la reli-

gión primaria que establezca la relación entre los hombres, los animales linneanos (aves, reptiles, insectos, etc.) numinosos; y debe reconocer, por último, o *sentido* y *verdad* probables a la religión primaria que en su día pudiese desarrollarse como relación entre los hombres y esos animales no-linneanos que han sido llamados *démones* en el siglo II y *extraterrestres* en el siglo XX. (En relación con las religiones secundarias, hay que decir que el análisis minucioso de sus contenidos —los dioses zoomórficos, egipcios, chinos o mayas— obliga a poner como motivos inspiradores suyos a los animales linneanos y en modo alguno los no-linneanos, como algunos cultivadores de la Historia-ficción sugieren.)

(2) En segundo lugar, una premisa que establezca el carácter multiforme de la religión. O de otro modo, una premisa que denuncie lo improcedente de plantear la cuestión de la religión en la «Humanidad de los 5.000 millones» como cuestión referida a la evaluación de una supuesta magnitud unívoca. Las religiones son múltiples y lo son, ante todo, en cuanto a su grado de verdad. A algunas puede reconocérseles el grado más alto, pero este grado verdad no se comunica a las restantes religiones del mismo modo: se comunica con declinaciones que pueden alcanzar su límite dialéctico, es decir, el error absoluto.

Si además tenemos en cuenta que las diferentes formas de la religiosidad pueden asumir la función siempre que se les conceda alguna franja de verdad de unidades distribucionales del colectivo de referencia (los 5.000 millones) en parecido sentido a como asumen también la función las razas, los círculos de cultura, o las naciones o las lenguas, podremos concluir que cuando hablamos de la religión en la humanidad de los 5.000 millones hay que pensar en una distribución de fuerzas que no sólo mantienen relaciones de diversidad, sino de competencia mutua (lo que implica alianzas coyunturales, también regulares, simbiosis, etc.). Por consiguiente, tendrá algún sentido enfocar la cuestión de las religiones en la humanidad de los 5.000 millones en términos neodarwinistas.

La composición de las premisas antropológicas (premisas I) y de las de la filosofía de la religión (premisas II) propuestas, aunque puede llevarse a efecto de modos diversos, sin embargo, ha de respetar ciertos principios generadores de la composibilidad, que determinan en parte, al menos, los canales por los cuales ella se desenvuelve. Aquí no pretendemos, por lo demás, otra cosa, sino bosquejar las trayectorias virtuales de algunos de estos canales; en modo alguno pretendemos ofrecer siquiera la imagen de un curso efectivo.

El punto central de nuestro planteamiento es la distinción (desde la perspectiva de la verdad) entre las religiones primarias, secundarias y terciarias. Nuestra tesis es que el tipo de conexión que haya que atribuir a las diferentes conexiones con las líneas fundamentales del proceso histórico, dependerá precisamente de la específica naturaleza de la religión, considerada según su verdad.

2. Ahora bien, según nuestras premisas, las únicas religiones positivas que pueden recibir el atributo de verdaderas son las religiones primarias, puesto que es en su ámbito en donde las relaciones entre los hombres reales y los númenes reales pueden también ser reales. Pero la propia evolución humana —en correlación con los animales «linneanos» de su mundo— ha ido conduciendo a situaciones en las cuales, o bien los númenes reales han desaparecido (y no por otro motivo, sino porque los hombres los han matado, los han arrojado fuera de su mundo, los han exterminado), o bien han perdido, al cambiar el hombre sus coordenadas, significado numinoso. Es decir, de un modo u otro, para acogernos al *sentido* de la célebre fórmula de Nietzsche (aunque con otra *referencia),* «Dios ha muerto». La religión primaria prácticamente se ha extinguido pero quedan sus muñones. Los númenes reales —benévolos o malévolos— que durante docenas de milenios acompañaron a los hombres, han ido desapareciendo. El hombre se ha erguido, ha sometido a los animales —Orfeo puede tomarse como el símbolo de esta nueva posición alcanzada por el hombre respecto de sus antiguos dioses— pero, al hacerlo así, ha quedado sin compañía, desorientado, vacilante. A la manera como al erguirse paulatinamente sobre sus extremidades posteriores, éstos perdieron su suelo; las manos de los hombres comenzaron a flotar libremente, y liberadas del servicio locomotor, pudieron entregarse a otros servicios nuevos. Por lo demás, estos servicios también proceden de los anteriores. Por ejemplo, la mano del primate que aprehende las ramas de los árboles, antes de «bajar al suelo» con las manos libres, habrá comenzado a aprehender palos sueltos —ramas desgajadas—; es decir, habrá comenzado (si tomamos como centro de mira la misma mano que aprehende) a hacer girar las ramas de los árboles en torno a su cuerpo en lugar de tener que girar el cuerpo en torno a las ramas de un tronco fijo e inmóvil. Y así como las manos libres, sin suelo, aunque entregadas a las nuevas manipulaciones permanencen siempre en referencia virtual al suelo, a la mesa, como el nuevo, «suelo de las manos» (o a las ramas fijas), así también el hombre, dominador de los animales,

aunque vuelto hacia los nuevos númenes imaginarios (los dioses mitológicos) permanecerá siempre en referencia virtual a los númenes originarios. Desde este supuesto, parece legítimo poner en conexión el concepto de una «religión primaria» en alguna referencia virtual ineludible, con el creciente interés que nuestro presente mantiene por los animales (teoría de la evolución, etología, zoolingüística, cementerios de perros, frentes de liberación animal, supresión de los zoológicos). Este interés no tiene por qué ser entendido como una simple proyección antropomórfica; tiene que ver más con la religiosidad primaria, una vez removidos los prejuicios terciarios y secundarios. Pero la ambigüedad es objetiva y ella explica las vacilaciones constantes por parte de los «hermeneutas». Jean Jacques Annaud es un excelente ejemplo de esta ambigüedad y de esta vacilación hermenéutica con su película *El oso.* Porque, en general, es cierto, los osos de esta película (Youk y Kaar) nos son mostrados desde la perspectiva uniforme (no por ello menos discutible) del ecologismo humanista; desde luego, las relaciones mutuas entre Youk y Kaar se mantienen en un marco de formato estrictamente antropomórfico y las relaciones entre los hombres y los osos, son tratadas, en general, en el ámbito de un escenario «terciario» (en el cual, el hombre ha asumido el papel de protector de los osos). Pero hay en este film por lo menos una situación en la cual las relaciones entre el hombre y el oso alcanzan una coloración religiosa muy intensa del tipo *primario.* Es las situación en la que un hombre desalmado, un hombre que ha traicionado al animal, se dispone a asesinar al oso por el simple y horrendo placer de matar: este hombre se nos muestra, por tanto, como un delincuente, más aún, como un pecador abyecto, como un malvado. Pero ocurre que, de golpe, y por la naturaleza de las cosas —la sed del hombre, la disposición del lugar donde se encuentra el manantial—, hace que el hombre se encuentre inesperadamente acorralado por un oso lleno de ira, que ya no trata de defenderse (no lo necesita), sino de castigar la perversidad del hombre cazador. Como un Dios terrible, el oso se dispone a destruir al malvado. Y es entonces cuando este hombre despliega una conducta ceremonial inequívocamente religiosa *(primorreligiosa):* se arrodilla ante el oso, le habla, le ruega, le pide perdón, llora, inclina su cabeza cogida entre sus manos y parece entregarse arrepentido a la voluntad del oso. Entonces el oso, con la magnanimidad que le otorga su poder soberano, perdona al hombre y lo deja escapar humillado. Diríamos, en resolución, que la película *El oso*, según este análisis,

puede valer como una rica ilustración de la manera como una relación de religación primaria es capaz de reproducirse inesperadamente en un escenario de fondo «terciario». Es el escenario en el que habitualmente respiran los hombres de finales de este siglo: un escenario en el cual los animales inspiran, en el mejor caso, una simpatía que, aunque contaminada sin duda de antropomorfismo, no por ello habría tenido que perder todo su parentesco con la piedad.

Ahora bien: no creo que pueda verse en la nueva piedad «hacia los animales», creciente en la «Humanidad de los 5.000 millones», algo así como el resurgimiento de la religiosidad primaria. Ésta ha desaparecido al desaparecer la relación objetiva y sólo queda su *silueta en línea punteada*. Parece como si los antiguos númenes se hubiesen transformado en sujetos domésticos similares a los lares o a los penates, compañeros a los cuales se les ofrece amistad más que devoción o terror. Por lo demás, sería gratuito sobreentender que esta transformación nos conduce a una visión *más verdadera* de los animales, porque más bien nos inclinaríamos a pensar que es ahora cuando los animales son reducidos a la condición de fenómenos, de apariencias humanas (así como a partir de Gómez Pereira se nos presentaron como apariencias de máquinas). Con ello se hacen «familiares» y pierden todo su enigmático significado, «su misterio» (para decirlo con una palabra religiosa). No es tanto un renacimiento de la religiosidad primaria aquello que está teniendo lugar en el conjunto de los 5.000 millones; es un transformado de esta religiosidad en piedad *sui géneris*, piedad nueva ante unos seres que han perdido su halo numinoso, sin por ello haberse convertido en hombres. Por ello, la nueva piedad por los animales es un fenómeno de nuestro presente, que sería frívolo no tomar en serio. Es un fenómeno de tendencia expansiva; y aunque este fenómeno no sea ya, en sí mismo, algo estrictamente religioso, sin embargo, está más cerca de la religión que de la moral o de la estética, pongamos por caso. La verdadera secularización de la religiosidad primaria, tal como está teniendo lugar en nuestros días, no habría que verla, según esto, en el proceso de transformación de la Teología en Antropología (es decir, por ejemplo, en el proceso de transformación del pueblo de Dios, de la Iglesia, en una sociedad filantrópica); sino que habría que verla en el proceso que conduce a la transformación de un «pueblo de Dios», de una Iglesia (sobre todo, si ésta es protestante) en una sociedad protectora de animales.

El futuro de la religiosidad primaria, si existe, ha de buscarse en otras direcciones, enteramente nuevas para la humanidad (por más que este futuro esté tenazmente representado, aunque de modo gratuito, por la ciencia ficción de nuestro siglo), en la dirección de los «contactos en la tercera fase», en la dirección de los eventuales contactos con seres extraterrestres (¿y acaso los extraterrestres son otra cosa que animales no-linneanos?) En el supuesto de que estos animales no-linneanos se mostrasen un día ante nosotros en su poder efectivo, entonces la religión primaria renacería a una vida nueva, y específicamente distinta de la religión paleolítica. A juicio de muchos (y yo entre ellos) los innumerables testimonios aportados en favor de la realidad de los extraterrestres carecen de valor probatorio. Pero yo no conozco la razón para rechazar *a priori* la posibilidad de su existencia, ni menos aún, para poner en duda la legitimidad del intento de forjarse modelos acerca de su posible morfología. Me preguntó una vez un periodista por mis opiniones en torno de los extraterrestres, cuando aún se hablaba de «marcianos»; le respondí: «En mi opinión, los marcianos no existen; pero ¿qué puede importarles a los marcianos mi opinión?» En conclusión: el rumbo que la religión primaria genuina (aunque con una modalidad totalmente nueva, diríamos, no paleolítica) puede tomar en la humanidad de los 5.000 millones es impredictible, porque no depende de nosotros, sino de los contactos en «la tercera fase» —que es, por cierto, una versión nueva de la idea «terciaria» de la «Gracia de Dios».

3. Por lo que respecta a las religiones secundarias, en su sentido más amplio (que abarca las religiones de los númenes imaginarios, mitológicos, que son aquellos que resultan de la transformación mitopoyética —delirante— de los númenes primarios), no parece del todo gratuito afirmar que ellas pueden matener durante mucho tiempo su poderosa vitalidad. Eso sí, gracias al impulso que les puedan comunicar otras fuerzas que no son específicamente religiosas, puesto que son fuerzas genéricas psicológicas o psicosociales, o bien histórico-culturales. Hay que decir en todo caso que los impulsos secundarios se verán siempre frenados y bloqueados por la fuerza creciente de la educación científica e incluso de la tecnológica. Es cierto que el Vudú, el satanismo (incluyendo aquí movimientos como el del señor Sun Miun Moon), diferentes formas de chamanismo, rebrotan una y otra vez. Sin duda, estamos ahora ante actividades religiosas emic, pero falsas según su mismo contenido de religiosidad. Es razonable pensar que esas formas de

religiosidad secundaria se mantendrán sobre todo, entre grupos marginales o incultos, o, en muchos casos, paranoicos. Los altibajos de esta forma de religiosidad sólo empíricamente pueden preverse —a la manera como se preveen las lluvias o el granizo en los partes meteorológicos.

4. En cuanto a la religiosidad terciaria —que es aquella en la que piensan la mayor parte de quienes, entre los 5.000 millones, se interesan por el porvenir de la religión—, el pronóstico que se deriva de nuestras premisas puede concretarse en fórmulas precisas: la religiosidad terciaria (cristianismo, islamismo, etc.) por sí misma, por «insustancial», no podría mantenerse fiel a sus principios característicos. Las religiones terciarias, se mantendrán sobre todo como instrumentos críticos de las religiones secundarias. Según esto, y en la medida en que las religiones secundarias se desvanecerán las religiones terciarias, las religiones «superiores». Es lo cierto, sin embargo, que las religiones terciarias han evolucionado en el sentido de incorporar en su *cuerpo*, en torno a la deidad, elementos cada vez más abundantes de humanismo (es decir, de Ética, de Moral o de Política), hasta el punto de que han logrado hacer girar sobre estos elementos los propios contenidos específicamente religiosos. Muchos movimientos llamados religiosos en realidad no lo son, son movimientos políticos, grupales, morales, de moral elitista unas veces (acaso no exenta de impostura, como sería el caso de la *Cienciología* de Ronald Hubbar, por un lado, o de la «meditación trascendental» de Maharisi Mahes, por otro), y de moral populista, como pueda ser el caso del renacimiento del fundamentalismo chiíta. Es cierto, sin duda, que muchas de las instituciones «laicas» propias de la segunda mitad de nuestro siglo, por ejemplo, las grandes concentraciones de jóvenes en torno a los energúmenos de la música Pop, tienen características morales o políticas (es decir, no meramente estéticas o deportivas, o lúdicas), que recuerdan instituciones asociadas a la religión, a las misiones urbanas de otro tiempo. El día 20 de abril de 1787, el padre Cádiz iba a predicar en la plaza contigua a la Basílica del Pilar de Zaragoza. Llovía, y se anunció que el acto tendría lugar en el interior, a las tres de la tarde. «Fue tal el concurso que a las doce del día ya estaba todo el presbiterio lleno de mujeres. Era tal el griterío, que no se oían los cánticos ni se podía siquiera incensar»... Ahora bien: ¿qué hacía el padre Cádiz? Algo así —diríamos— como danza y expresión corporal, con excipiente teológico milenarista. Así describe un espectador su actuación: «Las acciones

expresivas de su cuerpo y de su rostro, los brazos con el Señor, levantando y mirando tiernamente los ojos hacia el crucifijo; aquellos coloquios tan dulces que desafían el ánimo». Descripción ahora de un espectador que presenció la entrada de los *Rolling Stones* en Liverpool hacia 1965: «De pronto escuché un sonido como de trueno. Los *Rolling Stones* en una Limousine eran seguidos por varios centenares de jovencitas que emitían continuamente un ruido agudo y penetrante. Corrían como locas, con el pelo sobre los ojos, y alargaban los brazos, como implorando algo, mientras corrían...»

Es el *cuerpo*, inercialmente en marcha, de las religiones terciaras lo que puede mantenerse a flote. Pues el cristianismo, en la medida en que se desarrolla como una ética, una moral o una política (siguiendo al apóstol: «Si tenéis fe y esperanza pero no tenéis caridad, aquéllas de nada valdrán») tiene un gran porvenir por delante. No como religión estricta, sino como ética, moral o política aunque arrastra inevitablemente muchos contenidos religiosos. Dios (o el Dios-Hombre, Cristo) es sustituido por el Hombre (o por el Hombre-Dios, Jesús). Las religiones terciarias se transforman en filantropía. Pero la filantropía está tan lejos de la caridad paulina como la etología lo está de la Teología.

Como conclusión, insistiremos una vez más, en la conveniencia de mantener hoy más que nunca la dirección trazada por el significado estricto de las ideas sobre la religión (con todos los riesgos que esto comporta) que la dirección trazada por su sentido lato. Porque de continuar hablando, como suele hacerse, de «religión», en este su sentido lato convencional, habremos metido en el mismo saco a Juan Pablo II y a Ronald Hubbar, a los pentecostalistas y a los chiítas, al frente de liberación animal y a la «Liga» de los pueblos tribales contemporáneos, a Willy Graham y a Maharisi Mahares, al Vudú y a la Orden de la Santa Faz. Mezclar todas estas corrientes sociales, políticas, morales, en un recipiente único que tenga como rótulo: «Religión», y tras un cuidadoso análisis estadístico sociológico, totalizarlas bajo la rúbrica genérica «religiosidad contemporánea», es una operación similar a aquella que se atribuye al soldado de Napoleón, al hacer el balance de sus servicios: edad, 57 años; número de hijos, 6; años bajo banderas, 32; batallas en las que ha participado, 17; heridas recibidas, 11; total, 123.

CUESTIÓN 12.ª

EL ANIMAL DIVINO ANTE SUS CRÍTICOS

1. *El animal divino* apareció en el último trimestre de 1985. Los comentarios que el libro ha suscitado hasta la fecha (diciembre de 1988) han sido muy variados. Muchos de ellos se expresaron en forma de reseñas o de críticas, ya sea en la prensa diaria (nacional y regional), ya sea en revistas de Filosofía o «culturales». Tan sólo en tres o cuatro casos los comentarios son relativamente extensos; en general, las reseñas son muy breves, a veces hipercríticas, a veces elogiosas, otras veces de mero trámite informativo. Es cierto que una información puede, por sí misma, constituir ya toda una reexposición crítica, un comentario o exégesis. Así, la amplia información que Francés Arroyo ofrecía de *El animal divino* en «El País» (20 de mayo de 1986). Información que, desde luego, aún manteniéndose en la perspectiva estrictamente neutral que aconseja el género, sin embargo, acierta con formulaciones expositivas que, aunque él no compartiera, son muy pregnantes. Incluso puede decirse de ellas que constituyen formulaciones de ciertas tesis de *El animal divino* más precisas y logradas que el propio original. Así, cuando reexpone la teoría zoomórfica de las tres fases como una «aplicación del evolucionismo darwiniano a los dioses»: no solamente los hombres proceden de los animales por evolución; también los dioses —dice Arroyo, exponiendo la tesis central de *El animal divino.*

Puede decirse, en general, que la reacción pública ante el libro, en estos sus tres primeros años de vida, ha sido discreta, pero en modo alguno espectacular. Suficiente, sin embargo, como para poder afirmar (teniendo en cuenta que la edición está ya prácticamente agotada) que el libro no ha pasado desapercibido. Se diría que ha sido recibido, acaso en general, de un modo distante y,

desde luego, todavía no ha sido explícitamente incorporado —ya sea con signo negativo o positivo— al «sistema de coordenadas» de los teólogos, historiadores de la religión, antropólogos, ni por supuesto, y salvo casos muy contados, a las de mis colegas los profesores de Filosofía. Desde luego, tres años son poco tiempo, y puede esperarse que el libro vaya haciendo todavía su obra en lo sucesivo. Pero los comentarios, críticas, objeciones, rechazos frontales, desarrollos, etc., que hasta la fecha han sido publicados y que yo conozca, constituyen ya un material suficiente para auscultar ciertas actitudes de los lectores españoles en torno a las cuestiones suscitadas por la Filosofía materialista de la religión.

1

La «parte gnoseológica» y la «parte ontológica» de El animal divino

1. El animal divino, descontando una Introducción y un Epílogo, consta de dos partes: la primera es gnoseológica; la segunda es ontológica. Una gran mayoría de los comentarios directos que me han llegado, se refieren a la diferencia ostensible, que al menos en cuanto a su accesibilidad o inteligibilidad, parece existir entre la primera parte y la segunda. En su primera parte, el libro sería inevitablemente «engorroso, prolijo, enmadejado e incluso equívoco». La segunda parte del libro (la ontológica) sería más transparente, e incluso, según algunos, interesante para un público muy amplio.

Algunos me han sugerido, en consecuencia, que el libro debiera comenzar por la segunda parte, «que es además la que se lee» (dice un historiador); la primera parte, si realmente es necesaria, póngase en segundo lugar —aunque acaso fuera mejor eliminarla y publicarla en libro distinto dedicado a profesores de Filosofía.

Estos comentarios tienen, a mi juicio, una importancia extraordinaria y no ya en relación exclusiva con *El animal divino,* sino en general, por cuanto equivalen al registro en forma de una refracción de lo que es proceso interno que desarrollándose, según la forma de un movimiento circular, ha de atravesar, sin embargo, por una fase gnoseológica, y por otra fase ontológica que, a su vez,

nos devuelve a la primera. La «refracción» que, sin duda, es objetiva se presenta aparentemente como una transición del movimiento desde una fase o medio filosófico (gnoseológico) hasta una fase o medio científico (histórico). Algunos subrayan que la segunda parte es más positiva y verificable, o falsable; diríamos, que se mantiene, estilísticamente hablando, en el género de las exposiciones científicas, porque al menos «habla de las religiones». Pero la primera parte sería típicamente filosófica, especulativa, prolija, abstracta, metodológica: no habla de las religiones, sino de metodologías científicas o filosóficas, de esencias y de núcleos, etc. Razón de más para que la segunda parte se ofreciera como primera, y aun única, puesto que si la primera parte es gnoseológica, es decir, metacientífica (dado que su cometido es el análisis de la naturaleza de las ciencias de la religión) y la segunda es científica (estilísticamente, al menos) será más propio exponer la Teoría de la Ciencia o Gnoseología, una vez que se haya expuesto la Ciencia misma; de otro modo, aquélla trabajaría en el vacío.

Desde mis propias coordenadas no puedo, desde luego, aceptar estas sugerencias que, en cambio, interesa mucho analizar. Porque ellas ponen en primer plano la cuestión de la oposición entre la *Ciencia de la religión* y una *Filosofía (de la Ciencia de la) Religión* y sobreentienden quizá que la Ciencia de la religión se mueve en territorios que contienen directamente el «material» religioso, más positivos, más tratables, mientras que la Filosofía de la religión (que quedaría de paso reducida a la Filosofía de las ciencias de las religiones, puesto que la Filosofía de la religión, por sí misma, sería pura metafísica teológica) adolecería del carácter abstruso y elusivo propio de las disquisiciones filosóficas. Pero este uso de la oposición Ciencia/Filosofía —que corresponde aproximadamente al modo según el cual ciertas direcciones neopositivistas entendían la oposición (la filosofía es sólo «teoría del lenguaje científico», etc.)— es justamente aquel uso que más directamente intenta desvirtuar, criticar y superar *El animal divino*, a propósito de la Ciencia y de la Filosofía de la religión.

(a) «Filosofía de la religión» es, sin duda, una expresión que puede ser entendida de diversas maneras, que vamos a agrupar según las relaciones que ellas mantengan con las ciencias positivas de la religión. Estas relaciones son significativas solamente, es cierto, cuando a su vez se dé por supuesto un cierto concepto de ciencia positiva (categorial) en general, y de ciencia positiva (categorial) de la religión en particular. En este supuesto, las relaciones

entre la Filosofía de la religión y la Ciencia positiva de la religión podrían disponerse, entre otras, de forma paralela a las relaciones que median entre la Teología especulativa medieval (incluida la Teología negativa) y la Teología dogmática positiva. La importancia de semejante paralelismo, la hacemos consistir no solamente en que él permite interpretar las relaciones «medievales» a una luz gnoseológica, sino también en que estas relaciones «medievales» al proyectarse sobre las relaciones «actuales» entre la Filosofía y la Ciencia positiva de la religión manifiestan la naturaleza interna de estas relaciones en el ámbito mismo de los fenómenos religiosos. Cuando este supuesto se retira, el problema filosófico se desvanece. La religión (terciaria) lejos de mostrarse como problemática, se manifiesta como obvia (lo problemático es el ateo). Pero supuesto el *saber* del ateísmo, las religiones terciarias quedan inmediatamente afectadas de un intrínseco problematismo filosófico: «¿Cómo y por qué, si Dios no existe, se han constituido estas gigantescas formaciones históricas que llamamos "religiones superiores"?» De hecho, cabe aducir, en confirmación, que la Filosofía de la religión, como disciplina filosófica que se instituye, o al menos alterna históricamente, a partir del siglo XVIII, con la Teología dogmática, aparece en el horizonte del ateísmo de la Ilustración, y que si en los siglos anteriores jamás se habló de una tal disciplina, ello fue debido a que no podía hablarse de ella, en virtud de que saberes distintos inspiraban la problemática «filosófica» en torno a la religión (ahora de índole moral). Filosofía de la religión y Teología dogmática (por no decir aquí también: Teología natural) no son disciplinas acumulables, compatibles en armónica coexistencia pacífica (como aparentemente coexisten en un plan de estudios académicos).

(b) Pero, dentro de este primer modo negativo de entender las responsabilidades propias de una Filosofía de la religión como disciplina, caben posiciones de signo más dogmático (o axiomático) que aporético. Nos referimos a las posiciones que precisamente quieren hacer compatibles a la Filosofía de la religión y a la Teología dogmática, saltando por encima de esas amenazas a su coexistencia que señalábamos al final del apartado anterior. Precisamente si (a nuestro juicio) puede alcanzarse una apariencia de compatibilidad, es gracias a esa segregación de toda relación esencial entre la Filosofía de la religión y la ciencia positiva de la religión, que se logra mediante la doctrina de la religión natural. Como ya expusimos en *El animal divino*, esta doctrina mantiene su identidad

abstracta, no solamente en el ámbito de la Teología medieval, sino también en el ámbito de la Ilustración. Porque en ambos casos, el conjunto de los fenómenos religiosos, la totalidad del material religioso será dividida en dos mitades: la mitad *natural* y la mitad *positiva*. «Tan sólo» habría que tener en cuenta esta diferencia: que para la Teología medieval, la mitad «positiva» sería considerada como *sobrerracional;* pero para la Teología natural de la Ilustración, la mitad «positiva» será considerada como *infrarracional*, como mera superstición. Por ello, la mitad positiva —justeamente aquella de la que se ocupan las ciencias positivas de la religión— quedará declarada como algo que está fuera del horizonte filosófico, sea porque queda por encima de él, sea porque queda por debajo de él (la comprensión de los fundamentos del dogma de la Encarnación, no requerirá un *regressus* a ideas filosóficas de mayor alcance de las que requiere la comprensión de las alucinaciones del cura Surín).

A. La Filosofía de la religión, entendida como Teoría general (distributiva) de la religión natural (distributiva, porque el concepto de religión natural adoptará el formato de un género distribuible en las diferentes culturas que lo especifican) se presentará, sin duda (emic), como una Filosofía axiomática positiva. Una Teoría general equiparable, por sus pretensiones, a la Filosofía del Derecho, como Teoría general del Derecho natural (opuesto al Derecho positivo), o bien a la Filosofía del Lenguaje, como Teoría general de la lengua universal (opuesta a las gramáticas empíricas de cada lengua). Pero tanto la *Teoría del Derecho natural* como la *Teoría del lenguaje universal* estaban apoyadas en las virtualidades expansivas del Derecho y del Lenguaje propias de las «culturas superiores», de las culturas *imperialistas* de la época moderna. En el caso de la Lingüística general, además, existía el apoyo de una estructura universal (respecto de la variedad de las culturas humanas) a saber, la estructura anatómica del aparato fonético humano desde el cual cabe establecer ciertos «universales lingüísticos» (como pudiera serlo el «triángulo vocálico»). Pero las religiones superiores, sin perjuicio de sus pretensiones ecuménicas, no podían fundar su ecumenismo en los mismos motivos naturales. ¿Dónde poner el equivalente religioso del triángulo vocálico? La Filosofía de la religión, entendida como Teoría general, pretendió ponerlo en la idea de Dios monoteísta (la Causa final o el Primer arquitecto). Pero este contenido doctrinal no tenía verificación positiva. La Escuela de Viena, con el padre P. W. Schmidt a la cabeza, preten-

dió otorgársela sin que su pretensión haya sido al cabo de los años reconocida. Si además tenemos presente la segregación que esta Teoría general lleva a cabo de la mitad «positiva» de las religiones históricas, habrá que concluir que esta Filosofía de la religión (que emic, se presenta, como hemos dicho, como positiva) no es una verdadera Filosofía (positiva) de la religión, sino una Filosofía precaria, o Filosofía *negativa* de la religión, pese a su apariencia. Y ello, precisamente porque comienza por evacuar los contenidos auténticamente positivos, sea a título de sobrerracionales, sea a título de supersticiones. En realidad, cabría decir que la posibilidad de la Filosofía de la religión del racionalismo, se alcanza por la vía de la autofundamentación, en el sentido de que ella se constituye como disciplina que tuviera como objetivo desarrollar la misma idea de religión natural en función de la cual intenta definirse. Le ocurre como le ocurría a la antigua Teología, que debía comenzar por demostrar su propio «objeto» —en nuestro caso la religión natural. Sin duda, una vez en posesión de su idea, la Filosofía de la religión podrá, con ciertas restricciones, volver a los «fenómenos», a fin de descubrir en ellos vislumbres de la idea axiomáticamente constituida; pero esta vuelta a los fenómenos, dado el formato genérico porfiriano de la Idea, será sólo una ilustración de la idea general, no podrá confundirse con un desarrollo interno de la misma, que tan sólo cabrá reiterar una y otra vez (como se reitera, sin desarrollo, la idea de circunferencia en los diferentes «redondeles empíricos»). Sin subestimar los efectos dialécticos que esta Filosofía de la religión del racionalismo (en cuanto Filosofía interpretativamente negativa, pese a su apariencia de Filosofía positiva) tuvo en la lucha contra el Antiguo Régimen y con la Teología dogmática que le era aneja, afirmamos que la Filosofía de la religión del racionalismo sólo puede ofrecer, por sí misma, un modelo precario de Filosofía de la religión. En el fondo una falsa Filosofía positiva, precisamente por el modo de plantear sus relaciones con las ciencias positivas de la religión. La situación es, en el plano emic, extraordinariamente confusa puesto que filosofías de la religión cuyo contenido estricto filosófico es notoriamente el mismo que el de la Teología natural (Dios trascendente, existencia humana libre, etc.) no quieren reconocerse a sí mismas como filosofías negativas en virtud de la circunstancia (emic) de que esos contenidos pueden aparecer también como algo dado por la misma experiencia religiosa que se busca incorporar, incluyendo los contenidos «positivos» del cristianismo, fenomenológicamente elaborados.

Es el caso de H. Dumery (por ejemplo en su *Philosophie de la religion. Essai pour la signification du christianisme*, París, PUF, 1957, 2 vols.). Pero dudamos de que esta apelación a los contenidos positivos de la fe tenga legitimidad filosófica (su componente positivo es confesional y está referido al cristianismo y no a las demás religiones; no es, pues, filosófico y su componente filosófico —la divinidad trascendente, la existencia libre— sólo puede reclamar la positividad histórica que deriva de la incorporación de unas doctrinas filosóficas a la dogmática cristiana).

B. Un segundo modo de entender la filosofía de la religión, como disciplina, será aquel que sea susceptible de ser caracterizado por su necesidad de mantener continuamente el contacto (no sólo inicial, sino recurrente) con las ciencias positivas de la religión, en tanto ellas son los canales por donde entran los *hechos* y los *fenómenos* empíricos históricos efectivos, es decir, *positivos*, a través de los cuales se supone se abren camino las Ideas cuyo análisis y sistematización persigue la filosofía. Ahora bien: las ciencias de la religión, si es que pueden llegar a ser verdaderamente tales (y no mera aunque imprescindible acumulación de descripciones o a lo sumo de estructuras mantenidas en un plano fenoménico a título, por ejemplo, de «síndromes») incluyen una ontología (un ejercicio de las concatenaciones causales, por ejemplo) que puede resultar incompatible de hecho, con los mismos fenómenos religiosos considerados emic. (El dogma católico sobre la filiación de Cristo es incompatible con las ciencias naturales.) No cabe, pues, hablar de neutralidad: una ciencia, categorialmente cerrada, no puede dejar entrar, en el flujo de sus desarrollos, formas de conexión que se mantienen, no sólo más allá, sino en contra de su propio tejido estructural. Una ciencia rigurosa envuelve un materialismo característico, unos saberes materiales que la filosofía positiva no puede pasar por alto. Las dificultades aparecen en el momento de decidir cuándo los resultados de una ciencia determinada comprometen a su estructura global, y cuándo no son propia o definitivamente científicos. Estas dificultades son mucho más acuciantes en el caso de las ciencias de la religión, dado el carácter precario de tales ciencias y por tanto, la naturaleza confusa de muchos de sus saberes positivos que prácticamente en ningún caso pueden tomarse como premisas incorregibles (haciendo de los textos científicos los sucedáneos de los textos sagrados). En particular, y teniendo en cuenta las pretensiones autoexplicativas de las religiones superiores, nos encontramos continuamente con la necesidad de decidir

entre la explicación científica y la explicación religiosa (por ejemplo en lo que se refiere a la inspiración de los textos sagrados); así como con la necesidad de someter metódicamente los resultados de las ciencias positivas de la religión a una crítica tal, que nos obliga a regresar a las mismas condiciones gnoseológicas constitutivas de esas ciencias que nos ofrecen tales resultados. Pero la decisión entre la explicación científica y la explicación autorreligiosa, depende, a su vez, de presupuestos filosóficos (materialistas, idealistas, ontoteológicos... y también gnoseológicos, relativos a la idea de ciencia, y por supuesto morales, políticos, etc.). Por ejemplo en *El animal divino* una de las premisas desde las cuales se excluyen las relaciones «circulares» del campo de los fenómenos religiosos *nucleares* es propiamente de naturaleza político-moral, a saber, la premisa que establece que entre los hombres debe mantenerse la relación de igualdad y que en el momento en el cual un hombre mantenga con otros hombres la relación no ya de respeto (derivada de la igualdad), sino de veneración (una veneración asimilable a la que se mantiene con un numen), es porque él mismo ya no está actuando como hombre. Dada la variedad y heterogeneidad de los presupuestos implícitos en los enjuiciamientos positivos constitutivos de una Filosofía de la religión, puede afirmarse que a este enjuiciamiento no le cabe, en modo alguno, pretender la consideración de científico, sin que por ello haya de entenderse que sus proposiciones son meras opiniones gratuitas o intuiciones irracionales. Pueden ser justamente filosóficas. Y su verdad habrá que ponerla más en su capacidad de «conjunto» —diríamos: «sinfónica»— para incorporar los materiales etnológicos, históricos, etc. (capacidad que sólo cabe evaluar en el contraste polémico con otras construcciones alternativas), que en su capacidad lineal —diríamos: «melódica»— para ofrecer una ilación o secuencia abstracta de afirmaciones y negaciones.

En otros términos: una filosofía positiva de la religión no es una disciplina *exenta.* El carácter exento es sólo una apariencia académica, administrativa o editorial. Una filosofía de la religión tiene que fundarse siempre en una ontología, que evidentemente ha de estar implicada en una gnoseología que dé cuenta de las construcciones de las ciencias de la religión (si es que éstas existen como tales). Una ontología que sólo porque se nos impone a través de los mismos materiales positivos, ofrecidos por las ciencias de la religión o por las religiones mismas, tiene que ser críticamente depurada (y esto, de modo continuo) por una gnoseología.

2. Ahora bien: la exposición de la ontología de la religión no se agota en la exposición de la ciencia de la religión, así como tampoco la ciencia de la religión (una supuesta ciencia categorial de la religión) no puede confundirse con una ontología regional de la religión. Por tanto, una ontología de la religión no puede ser leída sin más como si se tratara de una ciencia, de la ciencia categorial de la religión. Cuando esto ocurre —cuando la segunda parte de *El animal divino* se recorre como si ella expusiese la ontología regional de la religión, en las sucesivas fases de su desarrollo histórico (religión natural, religión primaria, secundaria, terciaria)—, entonces habría que decir que la filosofía de la religión ha desaparecido, cediendo el paso a una supuesta Ciencia de la religión que, al parecer, podría considerarse como directamente apoyada (o desmentida) por los hechos de referencia. Se trata de una apariencia de ciencia, de una reducción de la filosofía al estilo científico-empírico; apariencia debida a que las pruebas que han sido omitidas (como ocurre también cuando se expone dogmáticamente la Teoría atómica, dejando de lado los caminos y experiencias que condujeron al concepto de protón, de mesón, de pión, etc.). Al dejar de lado estas pruebas, la ciencia Física se reduce, en rigor, a una narración mítica (transmitida por la enseñanza y, de ahí, la necesidad pragmática de esa reducción). El mismo proceso reductivo, pero a otra escala, tendría lugar en el caso que nos ocupa: aquí, la Filosofía de la religión, al ser desprendida de sus pruebas (gnoseológicas), se reduce a ciencia aparente (ontología regional) de la religión. Ciencia aparente: porque la exposición de la doctrina ontológica como el relato del proceso según el cual los homínidos paleolíticos, enfrentándose con los animales mastozoos, los vivieron como númenes, sólo en su forma estilística puede pasar por una exposición categorial, mejor o peor apoyada en hechos (materiales paleontológicos, prehistóricos, etc.). La razón es ésta: que las supuestas categorías están en realidad insertadas en Ideas, y que éstas en lugar de ser tratadas según su verdadera «escala», son reducidas a la escala de determinados contenidos categoriales, los cuales, a su vez, por sí mismos, habrán de ser vistos (desde otros aspectos de las ideas) como selecciones arbitrarias (por ejemplo, zoomorfas) del material empírico. Varios críticos me han echado en cara esta supuesta selección artificiosa del material etnológico o prehistórico. Sin embargo, debo decir que cuando en esta segunda parte se habla del númen, no se habla en el sentido de un mero concepto empírico o fenoménico. Se habla

de «númen» como entidad que, entre otras cosas, ha de suponerse corpórea. La clasificación de los númenes [N = ϑυδυηυψ] está enmarcada en una ontología materialista, que excluye por principio la posibilidad de númenes infinitos e incorpóreos (de los que partimos en las religiones terciarias). Pero con esto, no se procede de modo diferente al de un científico de la religión que, incluso pretendiendo atenerse al plano empírico (fenoménico-emic), habla de dioses incorpóreos o del Dios infinito de ciertos pueblos naturales (puesto que con ellos está ya utilizando, incluso en el plano emic, ideas ontológicas de la ontoteología). Otro tanto se diga del científico de la religión que habla de «mundo» o de «hombre»: son éstos contenidos de su ciencia que no pueden considerarse categoriales (a la manera como son categoriales los conceptos de «elipse» o de «razón doble» en Geometría). Más aún: puesto que numerosos conceptos de carácter epistemológico o gnoseológico (tales como «verdad», «engaño», «fe»; o bien, «ciencia verdadera», «sabiduría», «falsa ciencia») forman parte intrínseca del material religioso positivo, al menos del de las religiones terciarias (recordamos otra vez a San Pablo: «Libraos de las falsas filosofías») entonces puede afirmarse que es la misma ontología del campo religioso la que suscita desde dentro las cuestiones gnoseológicas y epistemolaógicas. Por consiguiente hay que saber que cuando estamos exponiendo la ontología de la religión, aunque en apariencia estemos moviéndonos en una línea fenoménica categorial (apoyada en la experiencia, en los hechos), propiamente estamos moviéndonos en una atmósfera de ideas y de alternativas entre ideas (entre ellas, gran cantidad de ideas gnoseológicas y epistemológicas, como hemos dicho) que no porque no sean objeto directo de nuestra atención no dejan de estar rodeándonos. Por ello, seguir una línea aparentemente concreta (empírica) de este espacio es tanto (si queremos proceder filosóficamente y no míticamente) como estar debatiendo, negando, afirmando o eludiendo otras líneas posibles. Las auténticas razones (pruebas) por las cuales seguimos una línea y no la otra, no residen sólo en la apoyatura inmediata que encuentran en los «hechos», cuanto en su confrontación dialéctica con otras líneas posibles, o en la eliminación del sentido de otros fenómenos que pudieran ser aducidos (por ejemplo, ánimas, ángeles, Dios, etc.). Además, es aparente la impresión de «desarrollo originario» que puede producir la exposición de la segunda parte, en sí misma considerada, como si fuese una exposición histórica que puede comenzar desde el origen, desde el punto cero *(in illo*

tempore). Y esto porque los mismos contenidos originarios que vamos exponiendo, o son un caos, o si están ordenados y seleccionados lo están desde el horizonte actual de los fenómenos al que los fenómenos originarios van a desembocar (una forma del *dialelo antropológico,* aplicada a la religión). Por decirlo así: no cabe fingir que partimos, como si de los fenómenos originarios de la filosofía de la religión se trataran, de las situaciones en las cuales hay, por ejemplo, hombres acosados por chacales o por cocodrilos, para, de ahí, ir obteniendo los dioses celestes (Anubis, Suchos...) y, por fin del Dios superior (Ptah, de la teología menfita). Partimos en realidad del Dios superior (Ptah, Orus) para, desde él (puesto que precisamente la numinosidad de los chacales, o de los cocodrilos, ha desaparecido cuando está apareciendo la filosofía de la religión) poder regresar a los chacales y a los cocodrilos como si fuesen númenes. Las religiones terciarias, por tanto, con sus teologías comparadas correspondientes, son la atmósfera (equiparable a un *campo de fenómenos)* en la que precisamente, tras su interna descomposición dialéctica, puede respirar la filosofía de la religión. Pero, cuando fingimos partir científicamente de los «hechos originarios» (hombres, chacales o cocodrilos), estaremos condenados a reducir los fenómenos religiosos ulteriores a los correlatos actuales de estos hechos primitivos. Y de lo que se trata es precisamente de lo contrario, a saber, llegar a percibir a los chacales y a los cocodrilos, desde un horizonte de númenes. No se trata de seguir el orden histórico cronológico, de comenzar por el principio. La filosofía de la religión tiene que llegar, en todo caso, al final y, por tanto, tiene que poder ver, por así decir, este final en el principio. (Por ello la perspectiva de la filosofía de la religión no es la perspectiva del prehistoriador, cuando se dispone a describir la conducta del hombre cazador.)

En resolución: no puede hablarse de una ontología regional de la religión fundada en unos supuestos datos característicos del campo religioso. El análisis filosófico de tales datos depende de una ontología que desborda el propio campo religioso. Una ontología que ha de seleccionar los númenes, que ha de fundamentarlos, y que, por ello, constituye el equivalente de los *preambula fidei* de los tomistas. Estos *preambula fidei* serán reducidos, por los críticos, a la condición de «prejuicios», desde los cuales seleccionamos los hechos; pueden serlo, pero son inevitables. Y esto es tanto como decir que si suprimimos unos *preambula fidei* no es tanto para atenernos a los datos estrictos, cuanto para adoptar

otros *preambula fidei,* acaso de forma inconsciente. Por ello resultaría impertinente reducirlos a la condición de prejuicios antes de haberlos tratado como ontologías que, en todo caso, deben ser debatidas. Solamente cuando, tras el debate, una ontología sea rechazada, podrá ser invocada la decisión de mantenerla como un prejuicio. Cabe afirmar, por tanto, que lo que es un prejuicio no es tanto la ontología que permanece, cuanto la que logra ser reducida, y sin embargo, sigue siendo utilizada. Interpretar la reexposición del material etnológico como una selección y filtrado de ese material llevado a cabo desde los propios prejuicios (lo que me reprochan bastantes críticos) es pues irrelevante. Lo que aparece como «selección» sólo lo es para quien mantiene otros *preambula fidei,* en función de los cuales cree poder afirmar además que existen otros hechos (por ejemplo, extraterrestres, o el Dios infinito, o vegetales numinosos) que se han dejado fuera. Pero entonces lo que se está debatiendo no es una doctrina sobre la religión, en tanto que se enfrenta a los hechos, sino unos *preambula fidei* en tanto se enfrentan a otros *preambula fidei.* Así, a un espiritualista o a un panbabilonista que me objete que he seleccionado y filtrado los hechos zoológicos en función de mis prejuicios, yo le podría replicar inmediatamente que, en cambio, él no los ha filtrado ni seleccionado, pero debido a que sus propios prejuicios o *preambula fidei* son demasiado groseros y conducen a un simplpe caos; o bien que también los ha filtrado y seleccionado, aunque desde otros *preambula fidei* que desbordan el propio campo religioso y que son los que se discuten.

Es evidente que quien, situado en una perspectiva ontológica, lea la segunda parte sin tener en cuenta la primera, le parecerá superficial y gratuita su articulación, sus contenidos; le parecerá, en suma, que los contenidos fundamentales de la religiosidad han quedado orillados y que sólo estamos hablando de fenómenos superficiales. Pero sería mera ingenuidad pensar que esta superficialidad puede medirse a partir de los análisis del mismo material fenoménico, como si éste pidiera de por sí la deidad terciaria o como si esta deidad no viniera de otras fuentes (metafísicas) que requieren una prueba propia (precisamente los *preambula fidei).*

3. Tampoco la parte gnoseológica puede concebirse como una parte que deba venir después (al modo de una meta-ciencia) de la parte ontológica (de la «ciencia»). En primer lugar, porque la gnoseología de la religión tiene el sentido directo de un análisis de la religión, en tanto las religiones (terciarias sobre todo) implican,

como hemos dicho, conocimientos en parte filosóficos y en parte científicos; e implican posiciones críticas ante las ciencias positivas (astronómicas, biológicas, geológicas), que oscilan desde el rechazo fideísta radical hasta el dogma de la «fe en la razón». Si Gnoseología es *Teoría de la ciencia*, y la Teoría de la ciencia incluye el tratamiento de las cuestiones que pueden ser suscitadas a propósito de las relaciones entre las ciencias y la filosofía (así como la propia crítica de la ciencia), y las religiones terciarias contienen entre sus dogmas, como hemos subrayado, determinadas tesis gnoseológicas, la Gnoseología de la religión no podrá considerarse tampoco como una instancia previa a la propia filosofía de la religión. Pero hay algo más: la parte gnoseológica, además de esta referencia a los dogmas «gnoseológicos» de las religiones terciarias, contiene principalmente la referencia a la teoría de las ciencias (y de la Filosofía de la religión); y siendo estas ciencias tan precarias, no cabe fingir que primero han de exponerse las ciencias, para después exponer la metaciencia (y la filosofía). En realidad, ni siquiera en la Geometría cabe establecer un orden tan riguroso (entre Geometría y Teoría de la ciencia geométrica), pues ya la simple demostración del teorema euclidiano que establece la equivalencia a dos rectas de los ángulos del triángulo, ha de compararse dialécticamente con el teorema no euclidiano que establece que no hay equivalencia, regresando, por tanto, a cuestiones de axiomática (que ya son gnoseológicas, al menos *actu exercito).* Pero las ciencias de la religión alcanzan un cierre muy precario. Ya es muy oscura la delimitación del campo (para unos, la enumeración de instituciones: rituales de propiciación, o de enterramientos, o prácticas de brujería etc.; para otros habrá que excluir a la magia). Las ciencias de la religión no pueden tomarse como bases previas sólidamente asentadas, pues ellas ni siquiera tienen potencia suficiente para establecer, por sí mismas, diferencias internas entre fenómenos y estructuras esenciales, entre verdades estrictamente religiosas y alucinaciones colectivas. Al no poder contar con resultados categoriales estrictamente religiosos, el «testimonio de la ciencia» estará siempre en función de la teoría de la ciencia que se utilice. Desde una teoría que defiende el carácter emic-descriptivo de las ciencias humanas, no podremos alcanzar una filosofía de la religión análoga a la que se inspira en una teoría de la ciencia que distinga *esencias* y *fenómenos* (y, lo que es más, desde una doctrina de la *esencia* que pretenda abarcar fenómenos contrapuestos entre sí, inasimilables por esencias porfirianas). Pero todas estas cuestiones gnoseológicas

(que a su vez están en función de la ontología de la esencia, o de la causa) son marcos que, en realidad, presiden la delimitación de un campo que es abierto (como es el campo constituido por las religiones), un campo que, desde su interior, no puede conformar figuras esenciales y no porque ellas no existan (como si el campo fuera amorfo o caótico), sino porque ellas sólo se configuran por la acción de otras ideas que cruzan el campo de referencia.

Cabría terminar diciendo que la parte gnoseológica sólo se desarrolla en contacto continuo con la ontológica a la que dirige, y que, por tanto, la parte gnoseológica no es una parte prescindible o una reflexión metacientífica; y que la parte ontológica sólo recupera su significado filosófico cuando se la inserta precisamente en el marco gnoseológico. Por tanto, no será posible disociar estas dos partes de la filosofía de la religión que se exponen en *El animal divino*. También es verdad que su circularidad dialéctica impide considerar a una de esas partes como primera en un plano semántico, siendo segunda la otra. Ambas se presuponen, como hemos visto. Pero pragmáticamente me parece evidente que la parte gnoseológica debe ser la primera, aunque no sea más que para preservarnos del reduccionismo narrativo al que induciría la segunda parte, en sí sola considerada.

2

Críticas al todo, salvando eventualmente alguna parte

Las enmiendas a la «totalidad», es decir, las descalificaciones globales de *El animal divino* que, hasta la fecha, me han llegado, proceden de la Ontoteología. Esto constituye, a mi juicio, una confirmación de una de las tesis fundamentales de *El animal divino:* que la Teoría de la religión no es autónoma, sino que sus principios se debaten en el terreno de los *preambula fidei* antropológicos y ontológicos. Es lógico, por tanto, que los teólogos rechacen de plano mi libro; lo que ya no es tan lógico (o al menos, es muy poco sutil) es que lo rechacen en nombre de la Ontoteología (lo que ya estaba explícito), en lugar de salir al campo de los fenómenos estrictamente religiosos, en el sentido antropológico (histórico, etnológico). Pues si me invocan los fenómenos de con-

ciencia psicológica (la «experiencia de Dios» y cosas por el estilo) entonces demuestran que ni siquiera han estudiado la crítica que en *El animal divino* se hace a la posibilidad de la experiencia terciaria (al argumento ontológico). Ellos deberían, según las reglas de la argumentación, criticar a mi crítica, no simplemente retrotraer la cuestión a los términos anteriores a aquellos en los que se situaba la crítica que yo he propuesto.

Algunos de estos críticos optan, en efecto, como hace el señor A. Lobato, tras una recensión sobria y bien hecha *(Communio,* 1019/2, 1986) por una mera referencia a los principios contrarios: «Un amigo de Leibniz, al leer su *Monadología,* le escribió una carta para preguntarle si todo aquello de las mónadas lo decía en serio o jugaba dialécticamente. Leibniz le respondió que los filósofos, a veces, sólo tratan de probar las fuerzas de su ingenio. Lo grave es que lo que no es serio no es verdadero...», etc.

Julián Ruiz Díaz, profesor de Antropología, en un artículo publicado en *El Ciervo* (n.º 462, febrero, 1987) capta muy bien —sin duda por su entrenamiento de antropólogo— el sentido que en *El animal divino* se le quiso dar al *núcleo* de la religión: «La fenomenología radical religiosa viene a ser así, como un vago sentimiento de misterio envolvente, como la expresión de una especie de sobrecogimiento, susto y miedo ante la absoluta novedad de su ser postanimal... La experiencia paradójica y asustante de una animalidad postanimal, surgida en un ser que ya no es lo que era». El señor Ruiz Díaz no manifiesta explícitamente su rechazo global a las tesis de *El animal divino,* pero seguramente porque ni siquiera lo cree necesario, lo da por obvio. Prefiere explicitar las críticas más bien en el terreno estilístico: «Se trata de un libro cuyo discurso tira para atrás; escrito sin la cortesía de la claridad. Interminables minucias metodológicas y paréntesis, «ritornellos» sin fin con un afán miniaturista prolijo que lejos de afinar y matizar las ideas, disuelven su nitidez y entorpecen la agilidad. Nadie podrá negar la recia estirpe filosófica de Gustavo Bueno; su inmensa, ciclópea erudición...»

La crítica de Ricardo de la Cierva, incluida en su libro *Oscura rebelión en la Iglesia* (Plaza y Janés, 1987) tiene un marcado carácter panfletario. Y ni siquiera se molesta en averiguar el sentido técnico de los términos utilizados (por ejemplo, la consideración de la Teoría de la Relatividad como teoría «científica categorial»): «El propio título *El animal divino* —dice R. de la Cierva— resulta desagradable y gratuito para los creyentes». Contiene también

errores de diagnóstico de gran calibre («es un detonante libro de aplicación marxista grosera a la religión»), aunque más tarde el diagnóstico queda oscurecido por otros diagnósticos en sentido opuesto («en cuanto a su metodología, Bueno no parece ser de verdad un filósofo marxista sino más bien un anarquista del marxismo»). Descubre un error en el pie de una ilustración (azteca, por tolteca) y en cambio no se da cuenta de otra (en la p. 153, una estela mesopotámica está rotulada como si fuera egipcia).

El señor Ramón Cermeño Mesonero, dedica en la revista *Nova et Vétera*, una larga reseña a *El animal divino*, dado (dice él) «su contenido explosivo y trascendente». La reseña tiene en su conjunto, y en cada una de sus partes, un carácter marcadamente crítico. Pero las críticas están formuladas desde muy diversos ángulos (todas ellas convergen, es cierto, con una ontoteología de la religión) y por tanto, su alcance es también muy diverso. Por ejemplo, hay observaciones críticas que se derivan simplemente de la mera diferencia de perspectiva (la «impiedad» que atribuye a Gómez Pereira está pensada desde mi perspectiva, digamos etic, y no naturalmente desde la perspectiva emic del propio Gómez Pereira, que era cristiano fervoroso, y por ello, mi calificativo tiene una parecida intención irónica); hay una crítica puntual que es exacta (trastrueque de una cita de Celso en un libro traducido por Don Daniel Ruiz Bueno), hay manifestaciones de disgusto estético ante ciertas ilustraciones del libro (el matadero de Oviedo) —sobre gustos no hay nada escrito. Hay también observaciones críticas que, aunque en principio, puedan parecer muy localizadas, tienen gran importancia para la argumentación global de la obra: me refiero a la observación acerca de mi interpretación de Epicuro y, sobre todo, de Aristóteles. En cuanto a Epicuro: es cierto que la religión epicúrea exige un tratamiento mucho más extenso, pero en *El animal divino* tan sólo se buscaba subrayar la tesis epicúrea de la animalidad de los dioses —en contraste con la ontoteología—, independientemente de que ellos tuvieran figuras zoomorfas o antropomorfas (lo que es muy discutible, si nos referimos al Epicuro que entendía a los dioses como acto puro, movimiento puro, vida no cristalizada). Los dioses epicúreos, sin duda, en la interpretación de Cicerón tienen figuras antropomorfas (como también las tienen los póngidos, que son antropomorfos); no son exactamente humanos, sin embargo por su gigantismo (Lucrecio, V, 1165-1168) y otros detalles (no tienen sangre, sino cuasi sangre, *apud* Cicerón: *De natura deorum*, I, 18). Pero el epicúreo debe

evitar los escalofríos y el temblor que produce la religión (Lucrecio, III, 964; VI, 50 y ss.; I, 78-79). Los *simulacros* (por cierto, muchos de ellos animales: centauros, scyllas, cerberos) hieren con frecuencia nuestra alma, pero resultan de mezclas heterogéneas formadas en la atmósfera y al fin deben ser superados, pues son irreales (Lucrecio, IV, 735-40).

Más importante es el punto de Aristóteles, dado el significado que tiene mi interpretación en el curso de las religiones terciarias. Concedo al señor Cermeño que mi interpretación es discutible y que se opone a interpretaciones tradicionales, como la de Brentano, muy querida en tiempos por mí. Pero esto no significa que mi interpretación sea gratuita, ni tampoco menos aún inaudita: está más cerca de la interpretación de aquello que Bloch llamó la «izquierda aristotélica» y, para citar otro intérprete recientemente traducido al castellano, de la interpretación de P. Aubenque: «La divinidad suprema, el Acto Puro, es incognoscible. Dios no conoce al mundo, vive en sí mismo... sólo Dios es teólogo... la negación de la teología, por Aristóteles, se convierte en teología negativa...» (*Aristóteles.* Taurus, 1981, p. 318-466, etc).

La objeción, ya de fondo, que me dirige el señor Cermeño es la relativa a mis premisas darwinistas. El señor Cermeño no admite el «dogma darwinista» y le parece, por tanto, inconcebible que yo lo tome como premisa de mi argumentación. A esto no tengo nada que responderle (puesto que el «dogma darwinista» pertenece a los *preambula fidei* de la filosofía materialista de la religión).

Pretende, por otro lado, el señor Cermeño desautorizar mis interpretaciones del argumento de San Anselmo. Aquí el señor Cermeño da un paso en falso de carácter grave. Mis interpretaciones sobre el argumento ontológico, discutibles desde luego, están meditadas durante años y no es legítimo pretender despacharlas sin haber leído más despacio mi exposición. El señor Cermeño no se ha dado cuenta de mis razonamientos y es una insolencia por su parte el atreverse a discrepar sobre algo de lo que no se ha enterado en absoluto.

Pero acaso la objeción que creo más interesante, porque se refiere a una cuestión de método, en general, es aquella en la que el señor Cermeño me niega de plano nada menos que el derecho a ocuparme filosóficamente de la religión, dado que (dice) no soy «ni especialista en teología, ni en historia comparada de las religiones, ni en otras ciencias afines». Aquí el señor Cermeño se supera en su ingenuidad, que ya me parece excesiva:

Primero, porque por lo menos debería haber presentado su objeción engranando con mis afirmaciones metodológicas fundamentales, y según las cuales precisamente la filosofía de la religión debe comenzar por la crítica de la Teología o de las Ciencias de la religión.

Segundo, porque al suponer Cermeño que sólo un especialista en todas esas ciencias puede ocuparse de los fundamentos de la religión, viene a manifestar sencillamente que le parece muy mal que los filósofos (que en cuanto tales, no son ni teólogos ni científicos, aunque deban conocer cuanto más mejor esas especialidades) se ocupen de tales cuestiones. Hace todavía muy pocos años, algunos habrían acompañado esta exigencia de Cermeño con un decreto del «ejecutivo». Pero resulta que precisamente es la filosofía la que *desde siempre* se ha atribuido la tarea de la consideración de los fundamentos de la religión. La temeridad es, así, la temeridad de Espinosa, la de Kant, la de Hegel, la de Schelling o la de Comte. Por tanto, al ocuparme, como filósofo de la religión, de los fundamentos de la religión, no meto mi hoz en mies ajena, sino que cultivo un terreno ya roturado por los filósofos de la época moderna, con una tradición muy compacta. Comprendo que el señor Cermeño considere como algo muy íntimo su creencia religiosa (terciaria), pero de ahí nada se infiere. Supongamos que el señor Cermeño (¡el Acto Puro no lo actualice!) tiene un tumor cerebral muy íntimo y muy suyo: ¿podría decirle al neurocirujano que no meta el bisturí en tumor ajeno? No, el tumor del señor Cermeño (¡el Acto Puro no lo quiera!) no sería mies ajena del neurocirujano, sino precisamente materia propia de su competencia.

3

Críticas a algunas partes, salvando el todo

El análisis que Alberto Hidalgo ofrece de *El animal divino* en su artículo de *Los Cuadernos del Norte* (n.º 35, enero-febrero), penetra hasta el mismo fondo de la obra y, sin perjuicio de aceptar sus tesis en lo fundamental, las envuelve con desarrollos inesperados y, por supuesto, formula objeciones particulares de importan-

cia. Me refiero, por un lado, al desarrollo dialéctico del *credo quia absurdum* de Tertuliano y, por el otro lado, a la confrontación del método de *El animal divino*, en cuanto intento de fijar el significado efectivo de los dioses para los hombres, con la tercera vía, la vía de la contingencia de Santo Tomás.

Por lo que se refiere a lo primero, el desarrollo tiene, como efecto propio, el demostrar que el lema fideísta constituye en realidad un miembro de un sistema de posibilidades dadas en un tramo o malla de cuatro direcciones que corresponden, a su vez, a las opciones posibles que la filosofía ha de reconocer cuando se dispone a afrontar a la religión: *credo quia absurdum*, *credo quia non absurdum*, *non credo quia absurdum*, y *non credo quia non absurdum*. Alberto Hidalgo descubre como esta trama no es algo abstracto, sino que constituye la malla férrea en donde hay que reconocer que nos movemos: el fideísmo, el racionalismo metafísico (Santo Tomás), el racionalismo ilustrado (Russell), parecen en efecto corresponderse muy bien con las tres primeras opciones. Alberto Hidalgo dice que *El animal divino* tendría que ser considerado en correspondencia con la cuarta opción que es, además (desde el punto de vista formal, al menos), la más exacta posición contraria del fideísmo. (Digo *contraria* porque si formalizamos el *credo quia absurdum* por $p \leftarrow q$ entonces $-p \leftarrow -q$ será la proposición contraria, y no será contrarrecíproca $-q \leftarrow -p$; mientras que $-p \leftarrow q$ y $q \leftarrow -q$ serían semicontrarias de $p \leftarrow q$, así como son contrarias entre sí.) Me parece que Alberto Hidalgo tiene razón.

Y por lo que se refiere a lo segundo, la confrontación entre el método de la contingencia de la vía tomista, como *regressus* de la finitud (que incluye la finitud existencial) del hombre a Dios y el método de *El animal divino*, me parece que abre una perspectiva muy fértil que el mismo crítico tendrá que desarrollar.

Entre las diversas objeciones que formula Alberto Hidalgo a mi libro, y que aunque no afectan a su arquitectura global sí que afectan a importantes tramos de su ejecución (sea porque ellos aparecen más débiles de lo debido, sea porque representan sólo líneas que sólo son alternativas de otras posibles), me referiré a las siguientes:

(1) El proceso de transformación de los númenes de la fase secundaria en el Dios monoteísta de las religiones terciarias.

(2) Las dificultades en la fijación de la cronología de esa transformación, como reflejo concreto de la oscuridad del proceso.

(3) La insuficiencia del tratamiento de las referencias secundarias en las fases terciarias y la necesidad de ampliar el concepto de *cuerpo* de las religiones para dar cabida en él a los *mitos.*

En cuanto a lo primero, reconozco que la apelación a un «mecanismo moderador del delirio secundario» para introducir la fase terciaria puede constituir una petición de principio o un *deus ex machina.* Por ello, se hace la consideración del efecto de otros mecanismos racionalistas (preparados en otros terrenos: tecnológicos, políticos). Mecanismos que han podido influir en el campo mitológico, obligando a sistematizarlo, simplificando, presentando respuestas más sobrias que desplazan de momento aunque no las destruyan a las construcciones míticas.

En cuanto a lo segundo, es cierto que si la teología terciaria presupone una filosofía, entonces la teología menfita (la teología de Path es propiamente filosófica) supondría una Filosofía anterior en dos milenios a la griega. Sin embargo la filosofía de la que hablamos es aquí la metafísica presocrática que no fue considerada por nosotros como filosofía estricta (académica). Según esto me parece que sin abandonar la tesis del origen helénico de la filosofía académica, es posible reconocer algún paralelo asiático de la metafísica monista presocrática, el despuntar de una metafísica impersonal naturalista (me refiero a Sanchunjatón, por ejemplo) posibilitada por desarrollos tecnológicos, astronómicos y políticos; pero que, precisamente por desenvolverse al margen de la razón geométrica, habría recaído constantemente en el zoomorfismo cosmológico.

Y, en cuanto al tercer grupo de dificultades (o se admiten los mitos como componentes esenciales del cuerpo de las religiones, o la ufología no tiene el sentido religioso que le atribuimos en *El animal divino),* nos inclinaríamos por el primer miembro de la disyuntiva que propone Alberto Hidalgo: admitir efectivamente los mitos en el *cuerpo* de las religiones. Es cierto que en la página 286 del libro, se excluyen. Pero puede interpretarse esta exclusión como si estuviese referida al *cuerpo* de las religiones primarias y no al *cuerpo* de las religiones secundarias de las que habla Alberto Hidalgo en su crítica.

Posteriormente, en su importante contribución a la obra colectiva *Neo-Fundamentalism. The humanist response,* presentada por The Academy of humanism (Prometheus Books, Buffalo, New York, 1988), Alberto Hidalgo *(The Dilemma of fundamentalism)* ha logrado una reexposición de las tesis fundamentales de

El animal divino en el contexto de una concepción general de la problemática de la filosofía de la religión desde la cual, aquellas tesis resultan coordinadas de un modo nuevo muy preciso frente a otras teorías de orientación «materialista». Como es obvio, la coordinación repercute en puntos de importancia del sistema, subrayando componentes suyos que fuera de este contexto permanecían desdibujados, o simplemente sin dibujar (por ejemplo: el nexo entre los contenidos ofrecidos por los fenomenólogos de la religión —«experiencia de temblor y terror»— y las motivaciones objetivas de tales contenidos).

Alberto Hidalgo parte aquí de una constatación gnoseológica: que la experiencia religiosa es generalmente considerada por los teóricos como un universal cultural (p. 62). [Y esta consideración, si no es gratuita habrá que suponerla basada en la amplia documentación etnológica, antropológica y psicológica]. Esto supuesto, la «Teoría de la religión» comienza en el momento de buscar las fuentes de esta universalidad. Pues (se supone) que no sería satisfactorio constatar esta universalidad como un mero hecho empírico o bien como un axioma. Y, en esta línea, el autor distingue dos grupos de teorías caracterizadas por el lugar al que van a buscar las fuentes reales de esa universalidad supuesta de la experiencia religiosa: las teorías de índole biologista y las teorías de índole sociológico-cultural.

Edward O. Wilson es presentado como representante del primer grupo de teorías definidas por Alberto Hidalgo. Wilson ha reconocido que, en la religión, en tanto es una fuerza vital de la sociedad, actúa una fuente primaria de naturaleza biológica. A la vez, que los rituales sagrados son los más característicamente distintivos de los hombres. Sin embargo, A. Hidalgo considera la hipótesis de unos *specific human culturgenes* para explicar la universalidad de la religión, como excesivamente reductivistas. Sostiene que son suficientes los mecanismos generales del cerebro humano para explicar el aprendizaje social. No es en estos genes culturales introducidos *ad hoc* en donde, en mi opinión, debemos buscar la experiencia religiosa originaria en las condiciones de vida del hombre primitivo (p. 64).

El handicap de la mayor parte de las teorías del segundo grupo sería, según Hidalgo, el haber supuesto que no existe una genuina experiencia religiosa, y que hay que buscar en experiencias de fraude, alienación, etc. «Marvin Harris ha ofrecido una interpretación del papel de las religiones en la evolución sociocultural explí-

citamente orientada a disociar su materialismo cultural de las posiciones de Marx»; pues bajo condiciones apropiadas para el desarrollo de los líderes mesiánicos, la religión ha probado una y otra vez que, lejos de ser el «opio del pueblo», puede ser capaz de levantar a las masas explotadas en la forma de ejércitos revolucionarios. Harris, según Hidalgo, habría tratado de hacer fluir la religión del *feedback* entre la infraestructura y la superestructura. Por ello, *malgré lui,* las ideas de Harris «son extremadamente similares a las de la dialéctica de Karl Marx».

Tras discutir críticamente algunos puntos importantes ligados a estos dos grupos de teorías, Alberto Hidalgo concluye: «At this point, Gustavo Bueno's, evolutionary theory of religion, suplies and intermediate and materialistic response betwen Wilson's biological theory and the cultural tesis of Harris» (p. 66). Por mi parte, he de decir que encuentro sumamente acertado el situar a la doctrina central de *El animal divino* como una teoría «flanqueada» por el biologismo materialista (Wilson, y en el siglo pasado Gall) y por el sociologismo materialista (Harris, y en el siglo pasado Marx). Pues esto implica además que se está considerando a la teoría de *El animal divino* sobre el *núcleo* de la religión como una teoría sociobiológica en sentido amplio, lo que me parece correcto. Pues el contexto de las relaciones etológicas entre los hombres primitivos y los animales de su entorno, aunque no son biológicas en el sentido molecular (los «culturgenes»), ni tampoco son sociales en el sentido convencional («circular»), sin embargo siguen siendo biológicas en un sentido estricto (molar-etológico) y además son sociales en sentido precisamente biológico (interespecífico), puesto que ofrecen fundamento para una ulterior constitución y desarrollo histórico cultural.

Carlos Iglesias Fueyo, en un extenso comentario a *El animal divino* aparecido en la revista *Sistema* (n.º 4, 1986), analiza cuidadosamente la arquitectura de la obra, cuya idea central comparte. Reconoce además con diversos argumentos, la ineludible necesidad de la «parte gnoseológica» del libro y suscita la pregunta por las razones que pueden explicar esa reacción al parecer generalizada que produce en muchos lectores la parte gnoseológica, que la perciben como «dura» y «extravagante». Sugiere que (más que el mero rechazo de todo género de especulación abstracta) puede tener que ver con una especie de *pavor vacui.* «Es cierto que el lector siente un malestar generalizado ante la explosión crítica de las diversas explicaciones (interpretaciones) categoriales que se han

dado de la religión. Se palpa ese profundo vacío aterrador que aviene cuando uno es despojado de las inveteradas muletillas y andamiajes teóricos a los que uno se acostumbra y se troquela casi para la eternidad. Y no es de extrañar que ese *pavor vacui* produzca un fuerte estremecimiento, ante la posible eventualidad de quedar yermo de interpretación alguna.» En el comentario de Carlos Iglesias no faltan, desde luego, objeciones importantes. Me referiré a tres de ellas, la primera relacionada con la consistencia interna entre ciertas partes de la obra, la segunda con la debilidad de los *principia media* que se advierten en la construcción y la tercera con su capacidad reinterpretativa del material histórico y cultural distinto del material que convencionalmente llamamos «cultura occidental».

En cuanto a la primera, podría quizá reexponerse así: si la categoría etológica de *saludo* intenta ser aplicada a las religiones primarias, sin reduccionismo, será porque puede determinarse un tipo de saludo ceremonial que formará parte del *cuerpo* de las religiones primarias, y que no es reducible al mero saludo en el sentido etológico genérico. Ahora bien, sería la inserción del saludo etológico en un horizonte mítico simbólico aquello que permitiría dar cuenta de la *anamórfosis* del rito etológico de saludo en la ceremonia del saludo religioso. Pero esta inserción no es posible si se mantiene la tesis de que «el mito no es un componente esencial del cuerpo de las religiones». Se trata desde luego de una dificultad que acaso fuera posible resolver (puesto que, efectivamente, en *El animal divino* se excluye el mito de las religiones primarias, aunque no de las secundarias) sin necesidad de rectificar la tesis, alegando otros mecanismos simbólicos (no estrictamente míticos) que podrían actuar sin embargo en las religiones primarias y que podrían dar cuenta también de la posibilidad de conductas ceremoniales. Aunque debo reconocer que la separación entre estos mecanismos simbólicos primarios y los mitos secundarios no es siempre fácil de establecer (pero tampoco me parece, es legítimo querer borrar toda posibilidad de distinción).

La segunda objeción se refiere a la debilidad de los criterios que se ofrecen en *El animal divino* para dar cuenta de las reconocidas refluencias de las religiones secundarias en las terciarias, debilidad que compromete el esquema histórico general de la obra. Sería necesario «arbitrar líneas más precisas de la evolución religiosa, cuando en ésta existan fenómenos de refluencia tan potente a fases anteriores (como el fenómeno helenístico) ya que si no, en

muchas ocasiones, resulta verdaderamente inextricable delimitar qué fenómenos religiosos o qué diferencias delimitativas puede establecer, para separar o simplemente dar cuenta de rasgos pertinentes a un período u otro...» Tengo que reconocer que, efectivamente, la exposición de *El animal divino,* en este punto y en otros, es excesivamente general e indeterminada y necesita desarrollos internos. Este reconocimiento no obsta, me parece, a la consistencia del concepto de situaciones de intersección que propiamente no serán ni secundarias ni terciarias por ejemplo (aunque eso sí, es necesario un análisis puntual).

La tercera objeción apunta a la incapacidad de la teoría de las tres fases para aplicarse tal como se encuentra a culturas no occidentales. La «teoría de las tres fases» estaría, según esto, moldeada sobre el material occidental (por ello, Carlos Iglesias titulaba su comentario: «El animal divino occidental»), pero quedaría desbordada por materiales procedentes de otras culturas, en particular la china. ¿Cómo insertar el confucionismo, por ejemplo, en la teoría de las tres fases? Debo reconocer que esta tercera objeción pone en evidencia uno de los flancos débiles de *El animal divino.* En su defensa diré, sin embargo, que a esta debilidad no tiene por qué dársele un alcance constitutivo, puesto que puede ser atribuida a ese carácter de esbozo o ensayo que, desde luego, tiene el libro. Y que acaso el modo de neutralizar esa dificultad, al menos en lo referente al confucionismo, sea avanzar en la misma línea que Carlos Iglesias sugiere, a saber, la reinterpretación sistemática del confucionismo como una moral (no como una religión administrativa) más que como una religión terciaria. Aun cuando es cierto que este proyecto es, más que una respuesta, el planteamiento de muchos nuevos problemas.